

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY









# Archiv

für

# Philosophie

herausgegeben

von

**Ludwig Stein.**

Erste Abteilung:

**Archiv für Geschichte der Philosophie.**



BERLIN.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1912.

# Archiv

für

# Geschichte der Philosophie

herausgegeben

von

**Ludwig Stein.**

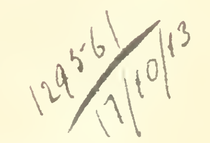
---

**Band XXV.**

Neue Folge.

**XVIII. Band.**





BERLIN.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1912.



# Inhalt.

#  Archiv für Philosophie.

## I. Abteilung:

## Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXV. Band. 1. Heft.

---

## I.

## La mente filosofica contemporanea.

Relazione del

Professore **Giacomo Barzellotti,** Rom.

Il titolo della „Relazione“, che il Prof. Giacomo Barzellotti, dell'Università di Roma, ha presentato al Congresso internazionale di Filosofia tenuto nell'aprile a Bologna, era, nell'annunzio pubblicatione vari mesi prima, il seguente: „Filosofia e storia della Filosofia“. Lo svolgimento, che l'Autore diede poi al soggetto, da lui scelto, lo ha portato a trattarlo principalmente sotto un aspetto, che non risponde a quel titolo, e che, invece di esporre e di esaminare le relazioni intercedenti tra la Filosofia e la sua storia, considera la posizione e il valore di fatto, che il concetto del sistema filosofico e quello della sua possibilità hanno nelle condizioni odierne del pensiero e del sapere. La Relazione del Prof. Barzellotti può dirsi, quindi, nelle sue linee fondamentali e nell'intento dell'Autore, un esame principalmente storico della mentalità filosofica contemporanea; esame, che però muove e dipende nei suoi presupposti essenziali dal concetto, che il Barzellotti ha esposto, della Filosofia e della funzione, esercitata dal sistema nella vita e nell'organismo del pensiero filosofico

„V'è infatti — egli dice — un'intima contradizione, inseparabile dall'opera del filosofo, qual'essa ci apparisce, guardata in sè stessa e nel suo tipo più alto e più caratteristico, nel suo vero tipo classico: la contradizione, per cui alla totalità di comprensione delle cose e al valore assoluto e definitivo di verità dimostrata, ch'egli (il metafisico) vorrebbe raggiungere una volta per sempre, componendo a sistema

la sua concezione del mondo, contrasta in antitesi recisa la relatività e la limitatezza della mente umana e delle sue condizioni temporanee e finite e di quelle del sapere e della coltura. Il sentimento di questa contradizione non è stato mai così vivo come lo è oggi nell'espressione, che gli dà quella che fu giustamente detta la coscienza storica contemporanea; per la quale la relatività e la provisorietà del sistema sono riconosciute e affermate anche da coloro, che pur tentano sistemi nuovi, e credono, — come, per esempio, crede H. Bergson, — di poter conseguire la conoscenza o l'intuizione di alcunchè di assoluto.“

E qui l'Autore dice di consentire pienamente nell'opinione del l'illustre filosofo francese, che considera l'opera della Filosofia come tale da non potersi assolvere e compire mai tutta quanta in quella di una sola mente, e la fa consistere in una collaborazione degl'intelletti nella parte più alta del sapere. „Si può dire — prosegue il Barzellotti — che questo concetto dell'impossibilità di conseguire la pienezza del vero, chiudendolo e fissandolo in un sistema assoluto e definitivo, sia comune oggi — venga esplicitamente espresso o no — a quanti filosofi vivono nel loro pensiero la vita del pensiero del nostro tempo.“

„Ci sarebbe — dice — da fare un bel libro per spiegare mercè di qual graduale processo d'intimo adattamento alle esperienze del pensiero e della coltura, le menti siano oggi riuscite ad avere della loro capacità di raggiungere il vero e di dimostrarlo un concetto profondamente diverso nel suo significato e nel suo contenuto da quello che ne avevano, molti secoli fa, sui primordî del sapere.“

Il grande imperituro valore della Critica del Kant, per cui essa segna l'avvenimento di un'epoca nuova nella storia del sapere, sta principalmente in questo: che le sue conclusioni e i suoi resultati finali „attestano come nella funzione centrale dell'organismo del pensiero filosofico e scientifico si sia ormai prodotto qualcosa di così intimamente nuovo, da doversi dire che ne sia uscito diverso in alcuni suoi tratti anche il tipo mentale del filosofo o, per meglio dire, del metafisico“.

Posta così la sua tesi, l'Autore la svolge nella sua Relazione, facendo l'esame, critico e storico, a un tempo, degli elementi e dei tratti essenziali costitutivi del tipo mentale del filosofo, del pensatore per eccellenza, quale ce lo presenta l'antichità, quale ci apparisce via via nei principali periodi successivi della Storia della Filosofia,

e quale lo fanno oggi diverso per più aspetti da quello che era nella sua forma classica antica, le mutate condizioni della mente contemporanea. La forma classica genuina del tipo mentale del filosofo, quale esce da disposizioni primitive innate allo spirito umano, ci è data nella storia della nostra coltura occidentale solo dai grandi filosofi dell'antichità greca, vissuti in tempi sotto tanti aspetti diversi dai nostri; nei quali l'intima potenza della fede assoluta, eroica, che essi avevano nella possibilità di comprendere e di dimostrare t u t t o il vero delle cose e di decifrare l'enigma del mondo, trovava nell'animo dei loro discepoli una potenza di fede corrispondente e adeguata. Era ciò che rendeva possibile le s c u o l e, che il Barzellotti chiama — con un immagine — „sistemi planetarî di menti e di anime, gravitanti tutte intorno alla mente e all'anima centrale del maestro". — Il fatto dell'esistenza di tutto un complesso di stati e di disposizioni mentali e morali, che ha reso possibile nell'antichità il d i s c e p o l a t o filosofico, in una forma e a un grado di altezza e di potenza, che non ha poi mai avuto più l'eguale nei periodi successivi della storia della Filosofia, viene preso in esame dall'Autore; ed è questo uno dei punti centrali della sua R e l a z i o n e. Egli crede che per ben comprendere un tal fatto bisogni aver l'occhio a ciò ch'era il fondo e il substrato intimo delle grandi scuole filosofiche antiche, e che si ritrova poi sempre, in varie proporzioni, in quelle di altre età, quando tornino ad avvicinarsi al loro tipo classico. Questo fondo, questo substrato era la r e l i g i o s i t à, intesa, come l'Autore la intende, nel suo più alto e vero e intimo senso, come organismo e vita di stati morali interiori costituenti e ispiranti l a f e d e, anche nel campo del pensiero speculativo, e che son necessarî a dargli valore ed efficacia pratica negli animi. E che gliel'abbiano data sempre, ogni qualvolta un vero e grande moto di pensiero metafisico abbia prodotte e fatte vivere, intorno ad uno o a più sistemi, s c u o l e da meritare propriamente questo nome e da paragonare alle antiche, il Barzellotti intende a provarlo, segnalando codesto fatto, il quale, a parer suo, non è stato fin qui messo abbastanza in rilievo dagli storici della f i l o s o f i a: il fatto, per cui sempre, nei periodi della sua vita più intensa, nelle grandi età organiche, dietro e sotto alle manifestazioni più vigorose e potenti della speculazione sistematica, vi è stata nelle scuole filosofiche una vita religiosa, o, se si vuole, un complesso di stati d'animo affini ai religiosi e da equivalere ai religiosi.

Segue un rapido esame storico dei principali periodi della filosofia moderna guardata da questi aspetti; nel quale l'Autore mira sopra tutto a mostrare come in essa si contrappongano l'uno all'altro due gruppi centrali di dottrine metafisiche; l'uno formato dalle scuole inglesi e francesi dei secoli XVII° e XVIII°, l'altro, a cui appartengono le dottrine tedesche, dal Leibniz in poi e dal Kant fino agli ultimi grandi rappresentanti della sua scuola. „E'stata la Germania — dice il Barzellotti — che ha protratto in pieno secolo XIX° fino a noi, e quando già era trascorsa ormai pel resto d'Europa, l'età delle grandi costruzioni metafisiche." E tra le condizioni storiche, le quali, in tempi anche non lontani da noi, ne resero possibile colà il pieno fiorire e la vita di grandi scuole filosofiche di tipo affine alle antiche, — condizioni essenzialmente singolari e proprie alla coltura tedesca di quell'epoca, — una delle prime fu la profonda idealità religiosa, allora intatta, della nazione tedesca. Venute meno oggi queste condizioni storiche e con esse l'ambiente favorevole alla vita delle speculazioni sistematiche e delle scuole, la Germania, ch'era stata nell'età moderna la terra classica del discepolato, non ha più scuole filosofiche, a cui si possa con verità dare questo nome. L'Autore si ferma a descrivere, dandone gl'indici più caratteristici, lo stato, in cui è oggi la Filosofia in Germania; — ove, fra le molte e varie direzioni e correnti del pensiero filosofico, non si può dire vi sia un'unica dottrina, che raccolga intorno a sè un numero notevole di veri seguaci e discepoli. Si accordano nel constatare questo fatto — che, del resto, si verifica ovunque in Europa e fuori, — tutti coloro — e sono molti — che oggi in Germania hanno scritto delle condizioni del pensiero filosofico.

E qui il Barzellotti si avvia a mettere in rilievo quello che a lui sembra essere il resultato finale delle sue considerazioni critiche e storiche intorno ai tratti costitutivi della mentalità filosofica contemporanea; — tratti che gli appariscono, non precarî, ma durevoli e facienti parte ormai della struttura intellettuale del nostro pensiero. In esso, qualcosa ha cessato di esistere e di avere valore di fatto così nell'individuo come nell'intera vita della coltura, e non lo riacquisterà più (ed è, giova notarlo, la sostanza di ciò che la Critica del Kant ha distrutto per sempre): la fede ad oltranza nella possibilità di fissare e di chiudere tutto il vero in un sistema assoluto definitivo, opera di una sola mente, che si dia e possa valere e imporsi come l'ultima parola del sapere umano. Con questa fede è venuto e vien meno

ogni giorno più il tipo mentale classico del filosofo, del metafisico, del costruttore di idee, del sistematico per eccellenza, intorno alla cui dottrina e alla cui persona possa, come un tempo intorno a quella dei grandi pensatori elleni, accogliersi e vivere una vera e propria scuola, eguale o affine di tipo alle antiche. A produrre questo effetto, di capitale importanza per l'organismo del pensiero filosofico contemporaneo, hanno concorso due fatti, a cui si può dire sia andata a riuscire, nei suoi portati decisivi, la storia della speculazione moderna: l'uno è il declinare, lo sparire che fa sempre più nei pensanti la disposizione a sentire e a professare la religiosità, come implicante una concezione del mondo e della vita, creduta e seguita quale sistema positivo e definitivo e da inquadrarvi la condotta morale. Il venir meno della fede nella verità della religione come sistema, è, secondo l'Autore, una tra le condizioni, che oggi, nell'ambiente morale e sociale, in cui e di cui vive il pensiero filosofico, tendono a togliere sostegno e aria respirabile a quella stessa fede razionale nell'esistenza e nella validità di un vero assoluto, che fa sorgere ed alimenta i grandi sistemi e la loro vita nelle scuole. L'altro fatto, di cui si risente tutta la costituzione e l'opera del pensiero filosofico contemporaneo, è la parte determinante e decisiva, che vi ha, come suo elemento integrante, lo spirito scientifico e positivo, a cui si unisce, aumentandone l'efficacia con l'acuirla e disciplinarla, lo spirito critico. Il Barzellotti mostra come la presenza e l'azione di questi due elementi (essenziali ormai alla mente moderna) in tutte o in quasi tutte le direzioni e le correnti, che s'incontrano nella filosofia contemporanea, siano il tratto più caratteristico della sua fisonomia odierna. Da ciò viene una delle sue tendenze dominanti: il suo repugnare dai procedimenti a-priori e dalle costruzioni sistematiche; l'essere essa penetrata tutta quanta da questo concetto, anzi da questo presupposto fondamentale: che il vero non deve pensarsi come qualcosa che possa mai esserci dato una volta per sempre o avventurosamente conquistato con un'audace presa di possesso o per via di un colpo di genio, ma che esso è invece un perpetuo processo di approssimazione ad un termine ideale, impossibile a conseguirsi mai tutto dal nostro pensiero relativo e finito. „Arrivare, (secondo l'espressione di Galileo), a *intendere il tutto*, è, come il Galilei stesso diceva, impossibile *anche ai più speculativi ingegni; giungere all'intera cognizione anche di una sola cosa, sebbene*

minima in natura. — sarebbe la stasi finale e la estinzione del pensiero umano.

L'Autore conchiude queste considerazioni non negando ogni valore ai sistemi, ma riconoscendo come fatto storicamente innegabile la funzione istrumentale, che ad essi spetta nel lavoro comune delle menti e nell'economia dell'opera generale del pensiero. Essi sono impalcature e céntine, che servono ad inalzare sempre più in alto l'edificio del sapere e a voltarne le arcate immense, e che, compiuto il loro ufficio, si levano via, si sostituiscono con altre, a mano a mano che il grande edificio cresce e si allarga e si apre in nuove ali e si svolge in un disegno sempre più ampio.

„Poichè" — sono le ultime parole della Relazione — se le linee maestre di questo immenso disegno restano sempre le medesime nelle loro direzioni fondamentali, — date dalla struttura e dalle eterne esigenze del pensiero umano, che fabbrica e adatta a sè stesso, d'epoca in epoca, la propria dimora, — queste linee sono però, nel loro allargarsi e complicarsi, suscettibili di svolgimenti sempre nuovi e più ricchi e pieni di un senso sempre più alto e profondo e accennano ad una sistemazione ideale sempre più stretta e coerente e a fastigî e a cime sempre più sublimi e aperte a visioni ispiratrici."

„Gli operai del grande edificio, il fior fiore dell'intelligenza umana — e parecchi dei maggiori ne sono stati gli eroi e i martiri — passano con l'opera loro, pur lasciandovi — i veramente grandi, i veri filosofi — traccie e resultati imperituri dell'originalità del loro genio, di cui l'edificio s'impronta durevolmente e s'integra d'epoca in epoca. Attraverso i sistemi, il sapere umano va, procede, ascende sempre più alto verso il sistema, impossibile a compiersi, a coronarsi mai tutto in una sua ultima cima, capace però di raccogliere in sè nei secoli, nelle varie forme progressive della coltura, una somma sempre più larga e persistente di vero e di perfezionamenti morali umani."

„La Filosofia è ormai, al pari della scienza, una grande e incessante collaborazione della parte più eletta dello spirito umano.

## II.

# Der kategorische Imperativ gegenüber einer Mehrheit von Sittengesetzen.

Von

Amtsrichter Dr. **Boden** in Hamburg.

### § 1. Die Ableitung eines letzten Zieles.

Kant hat in seinem kategorischen Imperativ dem sittlichen Leben eine allgemeingültige Grundlage gefunden. Diese Grundlage ist allerdings, wie er selbst wiederholt erklärt, rein formaler Natur; es erhebt sich deshalb die Frage, wie sich aus diesem rein formalen Grundprinzip materielle sittliche Normen ableiten lassen. Insonderheit wird es sich fragen, ob durch jenes Grundprinzip ein bestimmtes materielles Sittengesetz eindeutig gegeben ist, oder ob vielmehr mehrere inhaltlich verschiedene Sittengesetze sich mit ihm vertragen. Daß Kant selbst mit dieser letzteren Möglichkeit gerechnet hat, ist kaum anzunehmen. Das würde sich nicht mit seiner Anschauung, daß das Sittliche etwas Selbstverständliches sei, vertragen, einer Anschauung, der er in der praktischen Vernunft § 8 Ausdruck gibt: „Was das Sittengesetz gebietet, ist für den gemeinen Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen". „Was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar". Diese Selbstverständlichkeit der einzelnen sittlichen Norm hat wenigstens deren Eindeutigkeit zur Voraussetzung; wenn man verschieden über sie denken kann, wenn sie also zweifelhaft ist, so kann sie nicht selbstverständlich sein.

Nun begegnet die Ableitung materieller sittlicher Normen aus dem formalen Grundprinzip aber doch erheblichen Schwierigkeiten. So wollen denn auch einige Ethiker, wie Bauch[1]), Hensel[2]) und Münster-

---

[1]) Glückseligkeit und Persönlichkeit, S. 27 ff.

[2]) Hauptprobleme der Ethik, S. 47 ff.

berg[3]) dem Sittengesetz einen materiellen Inhalt überhaupt absprechen; es soll lediglich darauf ankommen, daß die Handlung aus pflichtgemäßer Gesinnung geschieht.

Andere knüpfen an Kants Idee der Selbstverständlichkeit des Sittlichen an; dieser Standpunkt ist am klarsten von Brentano[4]) vertreten, der das Sittengesetz aus der unmittelbar evidenten Einsicht der Richtigkeit ableitet. Diesem Standpunkt nahe verwandt ist die Ableitung der Moral rein aus dem Gewissen, wie sie z. B. von Becher[5]) vertreten wird. Wieder andere bringen außer dem kategorischen Imperativ noch ein weiteres Prinzip in Ansatz, so Schwarz[6]) die Idee des synthetischen Vorziehens, Windelband[7]) den Kulturbegriff. Alle diese gelangen dann zu einem eindeutig bestimmten Sittengesetz; zu einem solchen gelangen auch rein auf Grund des kategorischen Imperativs, unter sich in naher Verwandtschaft, Cohen[8]) und Natorp[9]). Die Eindeutigkeit des Sittengesetzes betonen, aber von anderen Standpunkten aus, u. a. auch Lipps[10]), Döring[11]) und Zenker[12]).

Diesen Versuchen, das Sittengesetz als ein eindeutiges abzuleiten, ließe sich wohl die Frage gegenüberstellen, was denn aus dem kategorischen Imperativ würde, unter der Annahme einer Mehrheit von Sittengesetzen. Die Worte des kategorischen Imperativs schließen augenscheinlich eine solche Annahme nicht ohne weiteres aus; denn die Vorstellung mehrerer inhaltlich verschiedener allgemeiner Gesetzgebungen enthält an sich keinen Widerspruch; eine allgemeine Gesetzgebung ließe sich in verschiedenen Durchführungsformen denken. Diese Mehrgestaltigkeit des Sittengesetzes hat nichts zu tun mit der Annahme, daß das Sittengesetz überhaupt des materiellen Inhalts entbehre, und daß die pflichtgemäße Gesinnung sittlich das allein

---

[3]) Ursprung der Sittlichkeit, S. 30 ff.

[4]) Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis Nr. 19, S. 13 ff., insbesondere Nr. 27, S. 21.

[5]) Die Grundfrage der Ethik, S. 52.

[6]) Das sittliche Leben, S. 42.

[7]) Präludien, S. 311.

[8]) Ethik des reinen Willens.

[9]) Sozialpädagogik, S. 107 ff.

[10]) Die ethischen Grundfragen, S. 1.

[11]) Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre, S. 60.

[12]) Soziale Ethik 1905, S. 39.

Ausschlaggebende sei. Diese Annahme ist mit dem kategorischen Imperativ kaum noch verträglich, wie denn auch Hensel[13]) diesen ausdrücklich preisgibt. Auch hat, wie Schwarz[14]) ausführt, Kant selbst die gute Gesinnung keineswegs schlechthin zum ausschlaggebenden Kriterium gemacht. Eine allgemeine Gesetzgebung, wie sie der kategorische Imperativ unterstellt, kann natürlich niemals schlechthin inhaltslos sein. Die hier in Frage stehende Mehrgestaltigkeit des Sittengesetzes hat aber ebenfalls nichts zu tun mit der faktischen Vielgestaltigkeit sittlicher Normen, mit der uns die Ethnologie bekannt gemacht hat. Diese faktische Vielgestaltigkeit tut der Einheitlichkeit des Sittengesetzes an sich noch keinen Abbruch; man kann die Abweichungen immer entweder als mehr oder weniger große Verirrungen oder aber als Entwickelungsformen zu einem einheitlichen Sittengesetz hin auffassen. Was hier in Frage steht, ist nicht das faktische Vorhandensein einer Vielgestaltigkeit, sondern die Berechtigung zu einer solchen Vielgestaltigkeit.

Die Schwierigkeiten unserer modernen Ethik, die durchaus auf Kant zurückgeht, beruhen nicht zum wenigsten darauf, daß Kants Ethik von zwei verschiedenen Prinzipien getragen wird, die nicht miteinander verträglich sind, wenn man sie ganz zu Ende denkt. Auf der einen Seite steht das Prinzip des guten Willens, das in den oft zitierten ersten Worten der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten seinen klassischen Ausdruck gefunden hat; auf der anderen Seite steht der kategorische Imperativ. Der gute Wille ist Sache des Gefühls, der kategorische Imperativ ist ausgesprochenermaßen Sache der Vernunft. Wenn der gute Wille allein ausschlagebend sein soll, so darf es auf Vernunft und Einsicht für die sittliche Beurteilung schlechterdings nicht ankommen. Wenn es aber ein Gebot der Vernunft zu befolgen gilt, so ist umgekehrt die Einsicht nicht zu entbehren, und der gute Wille allein reicht nicht aus. So muß man entweder die Ausschließlichkeit des guten Willens oder die Vernunftgemäßheit des Handelns aufgeben. Eine Vermittlung ist nur in der Weise möglich, daß man annimmt, der gute Wille treffe auch ohne Zuhilfenahme der Vernunft, also instinktiv, das der Vernunft Entsprechende. Für diesen Standpunkt werden sich aber nur schwer

---

[13]) Hauptprobleme der Ethik, S. 47 ff.

[14]) Das sittliche Leben, S. 16.

Gründe finden lassen, wenn man eingesehen hat, daß das Sittengesetz im ganzen ein Postulat unserer Vernunft sein kann, ohne daß deshalb auch die einzelnen sittlichen Normen ohne weiteres gegeben und selbstverständlich sein müssen. So ist denn auch in der modernen Literatur eine starke Opposition gegen die Zurückführung des Sittlichen rein auf Gefühl und Instinkt vorhanden. Die Haltlosigkeit der Theorien, die im Gefühl das charakteristische Moment des Sittlichen entdecken wollen, betont insbesondere Staudinger[15]; sehr energisch bekämpft das instinktive sittliche Handeln ferner Georg von Gizycki[16], und auf die Notwendigkeit der richtigen Einsicht weist mit Entschiedenheit Döring[17] hin; sehr beachtenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von Laßwitz[18] über die Überlegenheit der Vernunft gegenüber dem Gefühl. Gegen den Standpunkt Kants von der Selbstverständlichkeit des Sittlichen führt Paulsen[19] eine Reihe recht einleuchtender Beispiele ins Feld. Trotzdem steht das tägliche Leben noch überwiegend auf dem Standpunkt, daß auf moralischem Gebiet der gute Wille ausreichend sei, wird dadurch aber leicht zu recht bedenklichen Konsequenzen geführt. Wenn das Sittliche ohne weiteres klar und selbstverständlich ist, so entspringt jede fremde Handlung, die dem eigenen sittlichen Gefühl widerstreitet, aus bewußtem bösen Willen; so unterstützt diese ethische Theorie die natürliche Neigung des Menschen, überall gleich den Schuft oder den Verbrecher zu wittern. Wie sie aber zur Strenge gegen andere verleitet, so umgekehrt zur Milde gegen sich selbst. Wie oft wird ein verkehrtes und auch moralisch tadelnswertes Handeln damit entschuldigt: „Ich meinte es doch gut mit ihm", „Ich wollte doch nur sein Bestes"[20]. Es erklärt sich das daher, daß bis auf einige zweifelhaften Ausnahmefälle jeder augenscheinlich immer nur das tut, was er in dem Augenblick im weitesten Sinne für gut hält. Insofern entspringen in der Tat alle oder wenigstens fast alle Handlungen aus einem guten Willen. Die

---

[15]) Ethik und Politik, S. 28.

[16]) Moralphilosophie, S. 39 ff.

[17]) Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre, S. 45, S. 220.

[18]) Wirklichkeiten, S. 198—220.

[19]) Ethik, S. 351.

[20]) Vgl. A. Döring, Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre, S. 46.

verschiedenen Arten des Guten auseinander zu halten, ist aber in der Theorie sehr schwer und in der Praxis noch viel schwerer. So führt die Theorie des guten Willens in der Praxis des Lebens zu wenig brauchbaren Resultaten. Es spricht sich das auch darin aus, daß ein so konsequenter Vertreter dieser Theorie wie Hensel[21]) das praktische Verhalten, insbesondere die von der Rechtsordnung und der Sitte verhängten Strafen von der Moralität des Betroffenen gänzlich loslöst; und daß Münsterberg[22]) die sittliche Handlung keineswegs schlechthin für wertvoller erklärt als die Neigungstat und mit einer völligen Ausscheidung des Sittlichen als Ziel der Gesamtentwickelung rechnet.

Lassen wir nun die Theorie des guten Willens auf sich beruhen, und wenden wir uns der Begründung der Moral auf die Vernunft, wie sie im kategorischen Imperativ ihren Ausdruck gefunden hat, zu, so erhebt sich auch hier ein Bedenken, das schon in der griechischen Philosophie gegen die mit Kant verwandten Stoiker geltend gemacht wurde. Wer wie die Stoiker alle Neigungen ausschalten und nur nach der Vernunft leben will, dem zerfließen schließlich alle inhaltlichen Bestimmungen, und es bleibt ihm kein Material mehr, an dem sich die Vernunft betätigen könnte. Wenn die Vernunft gebietet, alle Neigungen zu bekämpfen, also nicht etwa nur die sinnlichen, sondern auch die geistigen, den Willen zum Wert, den Geselligkeitstrieb, schließlich auch das Mitgefühl und den Erkenntnistrieb, so entdeckt man am Ende, wenn man den Kampf mit Erfolg geführt hat, daß man nun überhaupt keinen Grund zum Handeln mehr hat, und daß die Vernunft nichts mehr vorfindet, worauf sie regulierend einwirken könnte. Es zeigt sich, daß die Vernunft allein nicht in der Lage ist, dem Handeln letzte Ziele zu setzen; ihr Wesen besteht vielmehr darin, für ein gegebenes Ziel die Mittel zu finden. Wohl mag sie einzelne Ziele als eitel darlegen, indem sie auf andere wichtigere Ziele hinweist, die durch das Streben nach jenen verfehlt werden würden. Aber ihr Hinweis ist nur dann von Bedeutung, wenn diese anderen Ziele wirklich schon von sich aus dem Menschen wichtiger sind. Sie vermag die Ziele wohl begrifflich festzulegen, aber sie vermag sie nicht als Ziele zu schaffen. Wer fragen würde, warum

---

[21]) Hauptprobleme der Ethik, S. 61 ff.

[22]) Ursprung der Sittlichkeit, S. 99 ff.

man denn die letzten von ihr angesetzten Ziele erstreben solle, dem würde sie die Antwort schuldig bleiben. Insofern hat Schwarz[23]) ganz recht, wenn er die Vernunft nicht für fähig erklärt, dem Willen die letzten Normen zu geben.

Also muß der Vernunft das von ihr zu bearbeitende Material, die letzten von ihr zu erstrebenden Ziele, doch schließlich wieder auf außervernünftige, irrationale Weise gegeben sein. Wir wollen das Irrationale, auf dem die Ziele in letzter Linie beruhen, als Trieb oder Neigung bezeichnen. Aus dem Trieb oder der Neigung entspringt sowohl das Fühlen wie das Begehren, die ihrerseits, eben als das Irrationale, der Vernunft gegenüber eine Einheit bilden. Es liegt ein eigentümlicher Wert der Triebe darin, daß die Vernunft ihrer als Material bedarf, um sich betätigen zu können. Dieses Material kann der Vernunft in mannigfach wechselnder Weise gegeben werden, da die Triebe sowohl nach ihren Objekten wie in ihrem Stärkeverhältnis zu einander mannigfach variieren. Die Vernunft muß das ihr von den Trieben gebotene Material so nehmen, wie es ihr gegeben ist, und sie erfüllt ihre Aufgabe um so besser, je mehr sie sich allen Einzelheiten ihres Materials anpaßt und ihnen Rechnung trägt. Dabei kann es ihr allerdings von Vorteil sein, wenn sie zunächst das Triebleben im ganzen einer zusammenfassenden Betrachtung unterwirft und sich so der Gesamtheit ihrer Aufgabe bewußt wird. Indem so die Vernunft alle Ziele unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfaßt, erhält sie den Begriff eines unbedingt letzten Zieles, der aber rein formal ist, und aus dem irgend eine praktische Betätigung im einzelnen nicht entspringen kann. Es entstehen auf diese Weise die Begriffe des Glücks und der Lust, beide dadurch unterschieden, daß das Glück das Ziel rein objektiv bezeichnet, während die Lust, gleichbedeutend mit Glücksgefühl oder Glückseligkeit, die subjektive Reflexion über den Zustand des Glücks bezeichnet.

Damit haben wir ein Problem berührt, das seit den Tagen des Plato und Aristoteles die Philosophie in Atem gehalten hat, nämlich ob die Lust das letzte Ziel alles Strebens oder, wie die Griechen sagten, das höchste Gut sei. Von Grund aus erörtert wird diese Frage in Platos Philebos. Plato fragt hier, ob die Vernunft oder die Lust das höhere Gut sei, und beantwortet diese Frage mit der Ausführung.

[23]) Das sittliche Leben, S. 43 ff.

daß die Lust ohne Vernunft, d. h. die bewußtlose Lust gänzlich wertlos sei. Wenn man aber so der Lust das Bewußtsein nimmt, so beraubt man sie damit eines wesentlichen Merkmals; denn Lust bedeutet eben das Bewußtsein der befriedigten Neigung oder des erreichten Zieles. Die moderne Philosophie hat sich vielfach dahin entschieden, daß das Ziel nicht die Lust sei, sondern das, woran man Lust findet[24]). Das kann aber nur so lange gelten, als man dieses sein Streben nicht selbst wieder zum Gegenstand der Reflexion macht. Wird man sich des Gemeinsamen aller erstrebten Objekte bewußt, so gewinnt man damit den Begriff der Lust als des schlechthin letzten Zieles. Nun braucht es allerdings zu dieser abschließenden Reflexion durchaus nicht immer zu kommen, und insofern ist gewiß nicht immer die Lust das letzte Ziel des Handelns. Je instinktiver das Handeln erfolgt, um so weniger ist die Lust sein Ziel. Der Soldat, der instinktiv dem Kommando gehorcht, der Beamte, der sich scheut, von dem gewohnten Formular abzuweichen, denken gewiß nicht an ein Lustgefühl als Ziel ihres Handelns. Auch die Befriedigung des Hungers etwa kann ohne den Gedanken an ein daraus erwachsendes Lustgefühl erfolgen, zumal die Frage, ob man ißt, um zu leben, oder aber aus Vergnügen am Essen, vielleicht einer verschiedenen Beantwortung fähig wäre. Entscheidet man sich jedoch dahin, daß man aus Vergnügen am Essen ißt, so bildet auch die Lust bereits das letzte Ziel des Handelns. In dem Zustand des nicht zur vollen Klarheit gelangten Handelns befindet sich nun aber gerade nicht selten dasjenige Handeln, das wir als moralisch anzusprechen pflegen[25]). Man fühlt in sich den Trieb, einer inneren Stimme, einem instinktiven Gefühl, eben dem, was man Gewissen nennt, zu folgen, ohne daß man weiß, warum, und ohne daß man danach zu fragen wagt. Hier

---

[24]) So Natorp, Sozialpädagogik, S. 41. Paulsen, Ethik, S. 247 ff. Schwarz, Das sittliche Leben, S. 31—32. Gute Gründe gegen diese Anschauung gibt insonderheit Schuppe, Grundriß der Ethik und Rechtsphilosophie, S. 18, S. 26 ff., sowie auch Becher, Die Grundfrage der Ethik, S. 130 ff. Vgl. ferner zu diesem Punkt Lipps, Die ethischen Grundfragen, S. 6, S. 72. Fred Bon, Über das Sollen und das Gute, S. 91; Gizycki, Moralphilosophie, S. 91; v. Ehrenfels, Werttheorie und Ethik, Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. 1893, S. 93 ff., S. 471, System der Werttheorie, S. 24 ff.

[25]) Nicht mit Unrecht bemerkt Fred Bon, Über das Sollen und das Gute, S. 94, daß bei den von Kant als moralisch bezeichneten Handlungen die Vernunft am wenigsten eine Rolle spielt.

kann allerdings von der Lust als letztem Ziel nicht die Rede sein, aber eben nur deshalb nicht, weil die Reflexion an einer bestimmten Stelle abgebrochen wird, weil die Vernunft ihre Funktion, immer wieder nach den Gründen zu fragen, an dieser Stelle eingestellt hat. Nun soll gewiß nicht geleugnet werden, daß das instinktive Wollen gelegentlich im Interesse der Sittlichkeit wirken kann. Im allgemeinen aber wird man nicht vergessen dürfen, daß das Bewußtsein das für den Menschen Typische und gleichzeitig das ist, womit er seinen Kampf ums Dasein ausficht, und worauf seine Herrschaft über die Umwelt beruht. Die Entwickelung des Bewußtseins zu immer höheren Graden und zu immer neuen Begriffen im Interesse der Sittlichkeit prinzipiell aufzuhalten, wäre deshalb ebenso bedenklich wie unmöglich. Das Bewußtsein drängt mit innerer Notwendigkeit aus sich selbst heraus unaufhaltsam nach höherer Entfaltung und läßt sich auf die Dauer die Frage nach den Gründen doch nirgends abschneiden. Und alles in allem hat sich die Menschheit dabei auch ganz gut gestanden und im allgemeinen Schaden davon gehabt, wenn es gelang, diesen Prozeß gelegentlich aufzuhalten. Geht dieser Prozeß aber weiter und steigert das Bewußtsein sich zu immer höherer Klarheit, so muß sich das instinktive Gefühl immer mehr verlieren und als sittlicher Ratgeber immer unbrauchbarer werden. Dann muß aber die Lust immer mehr das klar erkannte letzte Ziel alles Strebens werden und das sittlich wertvolle Handeln nicht minder aus dieser Quelle fließen als das sittlich tadelnswerte. Dabei ist der Begriff der Lust nun nicht etwa auf das positive Lustgefühl zu beschränken, sondern im Sinne der „R i c h t u n g" zu verstehen, so daß auch ein Minus an Unlust darunter fällt; die größtmögliche Lust, die das notwendige Ziel bildet, kann sich absolut genommen immer noch als Unlust charakterisieren. Des weiteren ist der Begriff der Lust noch von jedem materiellen Inhalt frei und bezeichnet lediglich das Bewußtsein des, soweit möglich, erreichten Zieles oder befriedigten Triebes, sowohl des moralisch gebilligten wie des gemißbilligten. Positive Normen können wir also aus der vorstehenden Betrachtung unmittelbar keinesfalls gewinnen. Nur das ergibt sich aus ihr, daß wir einem Menschen, je mehr er sich mit vollem, klarem Bewußtsein zu entscheiden in der Lage ist, um so weniger eine Handlung zumuten dürfen, bei der nicht ein Überschuß von Lust für ihn herausspringt. Daraus ergibt sich aber weiter, daß die moralische Tat ihr Wesen

nicht in dem Mangel der in Aussicht stehenden Lust haben kann; die aus ihr erwachsende Lust kann aber vielleicht eben in dem Freisein von Gewissensbissen bestehen.

## § 2. Glücksethik und Wertethik. Die abstrakte Wertung.

Wo bleibt nun aber überhaupt die Möglichkeit ethischen Handelns, wenn bei klarer Vernunft doch immer nur die eigene Lust als Ziel alles Strebens in Frage kommen kann? Soll nun das sittliche Handeln darin bestehen, daß man seine eigenen Neigungen in möglichst geschickter Weise befriedigt? Dieser Frage gegenüber gilt es eine Unterscheidung zu treffen, die für die Ethik von grundlegender Bedeutung ist, die aber in der Wissenschaft nicht immer in genügender Schärfe im Auge behalten wird. Es gibt zwei Arten der Ethik; beide lassen sich als Antwort auf die Frage: „Was soll ich tun?" darstellen[26]; aber das Sollen hat bei beiden einen ganz verschiedenen Sinn[27]. Im einen Falle wird das Ziel des Sollens rein durch das eigene Wollen bestimmt, d. h. das Ziel ist das eigene Glück; denn die möglichste Befriedigung des eigenen Wollens nennen wir eben Glück. Diese Ethik, die wir als Glücksethik bezeichnen wollen, bedeutet also für den einzelnen einen Ratgeber[28], wie er zu seinem eigenen Glücke gelangen kann. In der anderen Ethik wird das Sollen anderweitig bestimmt gedacht; das Ziel ist ein anderes als schlechthin das eigene Wollen. Mit dieser negativen Charakterisierung müssen wir uns zunächst begnügen; denn das Ziel, das hier zugrunde gelegt wird, ist an sich ganz willkürlich; es kann etwa in dem Willen eines höchsten Wesens, in dem Willen eines Herrschers, in dem Glück einer bestimmten Menschengruppe, der ganzen Menschheit, aller Lebewesen, schließlich auch in einem Teil des eigenen Willens, nämlich etwa in dem nur durch die Vernunft bestimmten, von Neigungen unabhängigen, eigenen Willen, — unbeschadet der Frage, ob es einen

[26]) Über den vielfachen Sinn dieser Frage vgl. Fred Bon, Über das Wollen und das Gute.

[27]) Dieselbe Einteilung der Ethik wie hier s. auch bei Paulsen, System der Ethik, S. 247; Wahle, Das Ganze der Philosophie und ihr Ende, S. 499, der Interessen-Ethik und Ideal-Ethik unterscheidet, und Döring, Geschichte der griechischen Philosophie, Bd. I S. 326.

[28]) Ebenso Wahle, a. a. O., S. 499. Etwas anders Bon, a. a. O. S. 59 ff.,

solchen gibt — bestehen. Wesentlich ist allein der negative Umstand, daß das Sollen nicht mit dem eigenen Wollen zusammenfällt. Indem sich daraus die Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen Sollen und Wollen ergibt, wird das Sollen zu einem Maßstab für das Wollen, und es erwächst so die Idee eines Wertes des Wollens, der sich nach dem Maße seiner Übereinstimmung mit dem Sollen bestimmt. Die Idee des Wertes läßt sich auch folgendermaßen entwickeln: Indem dem Wollen ein Ziel gegenübertritt, das nicht schlechthin sein eigenes ist, wird es zu einem Mittel für dieses Ziel, und es tritt damit unter den Gesichtspunkt der Brauchbarkeit, d. h. des Wertes, für dieses Ziel. Da der Begriff des Wertes für diese Art Ethik von zentraler Bedeutung ist, so wollen wir diese Ethik als Wertethik bezeichnen. Diese beiden Arten der Ethik müssen durchaus auseinander gehalten werden; ihre Ausgangspunkte sind ganz verschieden, und man hat kein Recht zu der Annahme, daß sie in ihren Resultaten wieder zusammenlaufen sollten, vielmehr wäre das ein überraschendes und einer besonderen Erklärung bedürftiges Ergebnis. Die getroffene Unterscheidung setzt uns nun aber auch in den Stand, die oben aufgeworfene Frage zu beantworten. Im Sinne der Glücksethik ist in der Tat das Handeln am sittlichsten, das die eigenen Neigungen in der geschicktesten Weise befriedigt. Allein diese Feststellung ist von keinerlei Interesse, und es erwächst kein sittlicher Wert aus ihr; denn Wert hat etwas eben nur, soweit es als Mittel für einen anderweitigen Zweck in Frage kommt, nicht aber soweit es Selbstzweck ist. Im Sinne der Wertethik aber ist es an sich ganz gleichgültig, wonach man strebt, und was man für sich erreicht, wenn nur das Ziel, das die Wertethik gesetzt hat, gleichzeitig mit verwirklicht wird; das Ziel der Wertethik und das eigene Ziel sind im Prinzip ganz heterogen und haben nichts miteinander zu tun; ihre Erreichung und Verfehlung stehen in keinerlei notwendigem Zusammenhang. Die Frage nach dem sittlichen Wert läßt sich deshalb nicht danach entscheiden, ob jemand eine Handlung um der eigenen Lust willen vorgenommen hat, oder ob er das nicht getan hat, sondern es bedarf anderer Kriterien dafür. Die moderne Wissenschaft hat sich nun im Anschluß an Kant fast ausschließlich mit der Wertethik befaßt, und auch wir beschäftigen uns im folgenden nur mit ihr, weil die hier aufgeworfene Frage nur auf sie Bezug hat; im übrigen ist die Bedeutung der Glücksethik an sich keine geringere als die ihrige.

Während nun in der Glücksethik das Ziel unverrückbar feststeht, indem als solches nur das eigene Wohlergehen in Frage kommt, und Differenzen nur bezüglich der Mittel möglich sind, muß der Wertethik auch das Ziel erst gegeben werden. In gewissem Sinne am natürlichsten kann es scheinen, das Wohl der ganzen Menschheit als Ziel anzusetzen. Allein einerseits liegt kein Grund vor, die anderen Lebewesen prinzipiell auszuschließen[29]); andererseits hat es sich noch kein Sittengesetz nehmen lassen, zwischen Näher- und Fernerstehenden einen wesentlichen Unterschied zu machen, so daß man kaum umhin kann, diesen Unterschied als einen natürlichen anzusehen und das Wohl aller Menschen als alleiniges Prinzip dann doch nicht ausreicht[30]). Wenn nun auch andere Prinzipien, wie das Gebot eines Gottes oder die menschliche Vernunft, in letzter Linie auf das Wohlergehen von Menschen als leitenden Grundgedanken zurückweisen, so ist doch das Wohlergehen einer bestimmten Gruppe von Menschen oder aber das Wohl aller Lebewesen für die Vernunft ein ebenso legitimes Ziel wie das Wohl der ganzen Menschheit. Ergibt sich aus dieser Verschiedenheit des Zieles notwendig eine totale Verschiedenheit der wertethischen Normen, so potenziert sich diese Verschiedenheit noch dadurch, daß auch hier die Wege zu diesen Zielen verschieden gewählt werden können, ohne daß sich mit unseren menschlichen Mitteln ein unbedingter Vorzug des einen vor dem anderen feststellen ließe. Insonderheit können die Meinungen über das, was das wahre Wohl der Menschen ist, sehr weit auseinander gehen; je nach den eigenen Neigungen und Gewohnheiten und den eigenen Erfahrungen über fremde Neigungen und Gewohnheiten wird man bald die Befriedigung des einen, bald die des anderen Triebes für notwendiger halten und, wo die Befriedigung aller Triebe nebeneinander eine Unmöglichkeit ist, bald bezüglich des einen, bald des anderen einen Verzicht fordern. Eine exakte Entscheidung, welcher Trieb eher der Befriedigung bedarf, ist bei der Mannigfaltigkeit und in gewissem

---

[29]) Über Pflichten gegen Tiere vgl. u. a. Becher, Die Grundfrage der Ethik, S. 121; Döring, Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre S. 111 ff., Aars, Gut und Böse, S. 138.

[30]) Eine weitere Differenz ergibt sich auch noch aus der Art der Verteilung des Glücks; wie Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/93, Bd. I, S. 325 ff. zutreffend ausführt, ist die gleiche Verteilung durchaus nichts Selbstverständliches.

Sinne Regellosigkeit des menschlichen Trieblebens kaum jemals möglich. So haben wir allen Anlaß, mit einer Reihe verschiedenartiger Moralsysteme zu rechnen, die vor dem Forum der Vernunft alle ihre Berechtigung haben, und von denen vom Standpunkt der Vernunftgemäßheit keines einen Vorzug verdient. Unsere ursprüngliche Frage ist nun die: Was wird dieser Mannigfaltigkeit möglicher Moralsysteme gegenüber aus dem kategorischen Imperativ? Behält er auch ihnen gegenüber noch einen Sinn? Wenn wir das Wesen des kategorischen Imperativs in der Vernunftgemäßheit des Handelns finden, so ist allerdings eine Ableitung des positiven Sittengesetzes aus ihm als alleinigem Prinzip nicht möglich, weil die letzte Grundlage jedes positiven Sittengesetzes nach dem Gesagten eine teils willkürliche, teils von Neigungen, Gewohnheiten und Erfahrungen abhängige, also mehr oder weniger irrationale ist. Aber wenn sich das einzelne positive Sittengesetz auch aus dem kategorischen Imperativ nicht ableiten läßt, so könnte es doch an ihm gemessen und aus ihm korrigiert werden[31]). Wenn es nämlich auch eine Fülle von Sittengesetzen geben kann, die dem kategorischen Imperativ entsprechen, so können doch anderseits auch die positiven Moralsysteme in ihrer Durchführung in einem mehr oder weniger starken Widerspruch zu ihm stehen. Diesen Widerspruch gilt es dann aufzudecken und zu beseitigen und mit Rücksicht auf diesen Widerspruch kann das betreffende Moralsystem als minderwertiger erscheinen.

Aber es kommt noch eine weitere Bedeutung des kategorischen Imperativs in Frage. Es fragt sich, welchen Sinn er gegenüber der Mannigfaltigkeit von Moralsystemen für den einzelnen Menschen hat. Auch diesem kann er nicht mehr schlechthin als absoluter Leitfaden dienen. Denn es vertragen sich in jedem Falle eine ganze Reihe von Handlungsweisen mit ihm, und eine eindeutige Entscheidung ist aus ihm allein niemals zu gewinnen. Aber auch als Wertmaßstab kann er gegenüber dem einzelnen nicht ohne weiteres in Frage kommen. Denn der einzelne hat seinen Wertmaßstab zunächst an dem ein-

---

[31]) Dieses Problem, nämlich das Messen eines einzelnen positiven Sittengesetzes an einem allgemeingültigen Maßstab, steht auf derselben Linie wie Rudolf Stammlers Beurteilung des gesetzten, positiven Rechts nach dem Maßstab der Richtigkeit in „Die Lehre vom richtigen Recht", Berlin 1902, S. 27, S. 29, S. 37, S. 50, S. 605, S. 620.

zelnen, positiven Sittengesetz, dem er untersteht; sein sittlicher Wert richtet sich zunächst danach, wie er dieses Sittengesetz befolgt. Nun kommt allerdings in Betracht, daß dieses Sittengesetz sich vor dem Forum des kategorischen Imperativs vielleicht als ein mangelhaftes erweist, insofern es in seiner Durchführung der Vernunft nicht entspricht. Diese Möglichkeit liegt sogar keineswegs so sehr fern; denn selten ist ein Sittengesetz aus einer einheitlichen Idee erwachsen; meistens ist es das Ergebnis von allerhand Kompromissen; und das Irrationale, das ihm an sich zugrunde liegen muß, ist oft in der Durchführung stärker als notwendig wäre. Daraus erwächst dem einzelnen das Bedürfnis, sein Verhalten nicht nur an einem einzelnen, positiven Sittengesetz, dem er sozusagen zufällig untersteht, sondern an einer überlegenen sittlichen Idee zu messen. Es kommt hinzu, daß das Sittengesetz, dem der einzelne jeweils untersteht, keineswegs regelmäßig ohne weiteres feststeht. Denn nicht nur hat jedes Land und jede Zeit ihr eigenes Sittengesetz, sondern auch innerhalb jedes Landes hat jede Gesellschaftsgruppe, jeder Stand, jeder Beruf, ja schließlich auch jeder Verein, jede Familie, jeder Freundschaftsbund, kurz jede Gruppe irgendwie zusammengehöriger Menschen in gewissem Umfange ihre eigene Moral. Denn jede derartige Gruppe ist Trägerin bestimmter Beziehungen zwischen ihren Angehörigen und verkörpert damit einen gewissen Ideenkomplex, aus dem Rechte und Pflichten erwachsen, und dessen Verwirklichung gewisse Tugenden erfordert. Nun gehört aber der einzelne einer Fülle solcher Gruppen an, und die Pflichten, die sich aus ihnen ergeben, stehen notwendig oft genug miteinander in Widerspruch, so wenn etwa der einzelne sich als Offizier duellieren muß, während ihm dies als Staatsbürger untersagt ist, oder, um ein ganz anders geartetes Beispiel zu wählen, wenn man nicht Muße genug hat, um sich sowohl seiner Gattin wie seinen Freunden in ausreichendem Maße zu widmen und nun entweder seine Pflichten gegen die eine oder gegen die anderen verletzen muß. Nicht zu vergessen ist auch, daß die einzelne Gesellschaftsgruppe gar nicht selten einen doppelten Moralkodex besitzt; so stehen in den Ländern europäischer Kultur die aus christlicher und die aus germanischer Sittlichkeit entsprungenen Normen ziemlich unvermittelt und nicht selten im scharfen Gegensatz nebeneinander; und auch innerhalb des Christentums steht die Idee der Liebe und Milde durchaus unausgeglichen neben der Idee der Gerechtigkeit und Ver-

geltung. Durchaus abzulehnen ist nun der Versuch, einen ungefähren Durchschnitt durch diese verschiedenen Sittengesetze zu legen und das Ergebnis für das positiv geltende, allgemein zu befolgende Sittengesetz zu erklären, wie überhaupt der Eklektizismus immer der ärgste Feind jeder ernsten Philosophie ist. Ein solcher Durchschnitt kann immer nur ganz subjektiv und willkürlich ausfallen, weil jeder grundsätzliche Maßstab für die Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Norm fehlt und schließlich das unkontrollierbare Gefühl die Entscheidung gibt. Die wissenschaftliche Ethik hat vielmehr die Gültigkeit der nebeneinander und eventuell im Gegensatz zu einander stehenden sittlichen Normen durchaus anzuerkennen. Daraus ergibt sich die nicht in Abrede zu stellende Tatsache, daß der einzelne oft in die Lage kommen wird, sittliche Normen zu verletzen, ohne daß die wissenschaftliche Ethik ihn von der daraus erwachsenden Schuld befreien kann. Einen Beleg für diese Auffassung könnte man vielleicht darin erblicken, daß man nach einer in einem Gewissenskonflikt getroffenen Entscheidung regelmäßig von Gewissensbissen gequält wird, gleichgültig, nach welcher Seite man sich entschieden hat[32]. Da nun aber Gewissenskonflikte zu vermeiden, nicht in der Willkür des einzelnen steht, da also die Verletzung sittlicher Normen für den einzelnen zur Notwendigkeit werden kann, so kann sich der sittliche Wert eines Menschen nicht danach richten, wie oft er sittliche Normen verletzt hat, und in welchem Umfange es ihm gelungen ist, solche Verletzungen zu vermeiden, sondern man wird nach einem positiven Maß für die sittliche Wertigkeit eines Menschen zu suchen haben. Nicht von der Verletzung, sondern von der Befolgung des Sittengesetzes ist auszugehen, und von dem Maße der Befolgung sittlicher Vorschriften ist der sittliche Wert des einzelnen abhängig zu machen. Allein auch hier ist zu berücksichtigen, daß dem einen mehr und dem anderen weniger Gelegenheit gegeben wird, sich sittlich zu betätigen, ohne daß diese zufälligen Umstände für das sittliche Werturteil maßgebend sein dürfen. Entscheiden kann deshalb nicht das reine Quantum des Geleisteten, sondern die Fähigkeit zur Leistung, die allerdings in einzelnen Leistungen hervorgetreten sein muß. Daraus erwächst nun die Frage, was das für eine Eigen-

[32]) Ebenso Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/1893, Bd. II, S. 410/412.

schaft ist, auf der diese Fähigkeit beruht. Selbstverständlich entsprechen den verschiedenen Sittengesetzen auch ganz verschiedene Eigenschaften, die besonders zu ihrer Befolgung qualifizieren. Zur Befolgung eines Sittengesetzes, das die Keuschheit zur Pflicht macht, ist der am besten qualifiziert, der einen möglichst geringen Geschlechtstrieb hat. Die Frage ist hier aber, welche Qualitäten unter der Voraussetzung eines unendlichen Wechsels der sittlichen Normen am besten auf die Befolgung jedes beliebigen Sittengesetzes hinwirken. Je nach dem Maße dieser Qualitäten würden wir dem einzelnen sittlichen Wert schlechthin zusprechen können und damit einen sittlichen Maßstab gefunden haben, der von dem einzelnen positiven Sittengesetz unabhängig wäre. Die Unabhängigkeit dieses Maßstabes von jedem positiven Inhalt läßt von vornherein einen gewissen Zusammenhang mit dem im Prinzip auch von jedem Inhalt absehenden kategorischen Imperativ vermuten.

## § 3. Die Organisation der Gesamtheit.

Wenn wir nach einem allgemeinen sittlichen Maßstab für den einzelnen suchen, so werden wir von den allgemeinen Eigentümlichkeiten aller positiven Sittengesetze auszugehen haben. Das einzelne Sittengesetz nun ist der Ausdruck eines Komplexes von Vorrichtungen, für eine bestimmte Gruppe von Menschen ein gewisses Ziel zu erreichen, anders ausgedrückt, das einzelne Sittengesetz ist der Ausdruck einer bestimmten gesellschaftlichen Organisation[33]). Ohne eine solche Organisation, ohne die Idee eines gemeinschaftlichen Zieles ist ein inhaltlich bestimmtes Sittengesetz nicht denkbar; der isoliert lebende Mensch, aber auch der Mensch, der dem anderen nur als Naturwesen gegenübertritt, kennt keine Sittlichkeit. Erst die von einer Idee getragene Organisation macht die Sittlichkeit möglich. Wir wollen die die Sittlichkeit begründende Organisation im Gegensatz zum einzelnen Menschen als Gesamtheit bezeichnen, gleichgültig, wie groß oder klein die Gruppe ist, die die Organisation umfaßt. Die Gesamtheit ist hinsichtlich der Erreichung ihrer Ziele auf die Tätigkeit ihrer Mitglieder angewiesen, die in dem Maße von ihr

---

[33]) Dem reziproken Gesichtspunkt, daß alle sozialen Lebensverhältnisse auf Normen des Verhaltens beruhen, gibt Stammler, Die Lehre vom richtigen Recht, S. 228 ff. Ausdruck.

als sittlich beurteilt werden, wie sie ihre Ziele fördern. Die Gesamtheit muß demgemäß ihre Pläne so einrichten, daß die einzelnen ihr tatsächlich Folge leisten. Sie muß mit den Trieben der einzelnen rechnen und diese Triebe in planmäßiger Weise ausnutzen. Um die Vornahme von Handlungen, die in ihrem Plan liegen, zu erreichen, wird sie im allgemeinen Vorteile für den Gehorsam und Nachteile für den Ungehorsam in Aussicht stellen. Damit der Schuldner zahlt, droht ihm die Gesamtheit, die wir Staat nennen, für den Fall der Unterlassung mit Pfändung und Prozeßkosten. Aber die Durchführung dieser Maßregeln benutzt auch wieder die Triebe der durchführenden Organe, indem die Gesamtheit ihren Beamten teils Ehrenstrafen, teils pekuniäre Nachteile in Gestalt von Geldstrafen oder Verlust der Stellung für den Fall der pflichtwidrigen Unterlassung androht und so teils ihren Willen zum Wert teils ihren Erwerbssinn zur Aufrechterhaltung der von ihr gesetzten Ordnung benutzt. Die eventuelle Vollziehung dieser Strafen kann wieder ähnliche Triebe benutzen und so fort bis ins Unendliche. Zu den Trieben, die die Gesamtheit in diesem Sinne benutzt, kann auch das Interesse gehören, die Gesamtheit in ihrer bestehenden Form zu erhalten. Dieses Interesse kann auf der einen Seite aus den praktischen Vorteilen entspringen, die die Gesamtheit dem einzelnen bietet, und die z. B. beim Staate in der Sicherheit des Lebens, des Eigentums, der Freiheit und sonstiger Güter, also in der Befriedigung der mannigfachsten Triebe bestehen. Dieses praktische Interesse am Bestande der Gesamtheit ist unter der Voraussetzung höchster Intelligenz aller Mitglieder immer dann, aber auch nur dann gegeben, wenn jedes einzelne Mitglied der Gesamtheit sich bei ihrem Bestehen, wenn auch nur um ein ganz Geringes, besser steht als bei ihrem Fehlen, wenn also die Vorteile der Gesamtheit deren Nachteile für jedes Mitglied um etwas überwiegen. Nur in einer solchen Gesamtheit ist übrigens auch dem Postulat Genüge getan, daß kein Mitglied rein als Mittel benutzt werde, sondern alle zugleich Mittel und Zweck seien. Das Interesse an der Gesamtheit kann sich aber auch von den äußeren Vorteilen, die sie bietet, gänzlich emanzipieren und nur auf dem Triebe nach einer der Vernunft entsprechenden Lebensordnung beruhen. Dieser Trieb zur Ordnung, wie man ihn wohl nennen kann, läßt sich als Verwandten des Erkenntnistriebes auffassen; beide kennzeichnen sich als Freude am Begriff. Man kann beide Triebe entweder als

ursprüngliche, in der Natur des Menschen und der ihm nächst verwandten Lebewesen begründete auffassen, als Korrelate der Fähigkeit zur Begriffsbildung, ohne die diese Fähigkeit brach liegen würde; man kann sie aber auch als einen der zahlreichen Fälle auffassen, in denen das Mittel zum Selbstzweck geworden ist. Die begriffliche Ordnung in der Welt ist nämlich offenbar vielfach geeignet, uns praktische Vorteile zu gewähren; dadurch vermag sie an sich erfreulich für uns zu werden, auch wenn im speziellen Falle sonstige Vorteile aus ihr nicht erwachsen. Dieser Trieb ist es, der unterstellt werden muß, wenn ein Handeln rein um der Vernunft willen in Frage steht, wie es Kant für das Handeln verlangte, das er als sittlich anerkannte; Kant nahm an, daß das Handeln hier ohne Neigung erfolge, während tatsächlich eine Neigung auch hier vorliegt, die sich eben nur unmittelbar auf die Übereinstimmung mit der Vernunft richtet.

In dem Plan der Gesamtheit müssen die einzelnen Triebe mit dem Maße in Rechnung gestellt werden, in dem sie tatsächlich aufzutreten pflegen. Es wäre für die Gesamtheit gewiß das Wünschenswerteste, wenn der Trieb zur Ordnung stärker als alle übrigen Triebe wäre; denn dieser bildet offenbar den stärksten und zuverlässigsten Ansporn für ihre Erhaltung. Nur der wäre dann als ihr Feind zu fürchten, der eine noch vernunftgemäßere Gestaltung der Organisation erschaut zu haben glaubte, wenn dieser nicht vielmehr gerade als ihr bester Freund gelten müßte. Allein die Erfahrung des täglichen Lebens lehrt leider, daß die Intensität dieses Triebes durchgehends nur eine geringe ist. Treten andere Triebe wie Erwerbstrieb, Ehrgeiz, Hunger oder Liebe mit ihm in Konkurrenz, so pflegt er nicht weiter in Betracht zu kommen. Die Gesamtheit kann ihn nur dann sich nutzbar machen, wenn alle anderen Triebe ferngehalten werden, oder wenn der Ordnungssinn sich mit einem anderen, stärkeren Trieb verbindet. Eine Fernhaltung aller anderen Triebe sucht die Gesamtheit in großem Maßstabe bei ihren Beamten durchzuführen. Bei ihnen kann es noch am ehesten gelingen, im Bereiche ihrer Amtstätigkeit alle anderen Triebe auszuschalten, so daß nur der Wunsch übrig bleibt, die Vorschriften der Gesamtheit um ihrer selbst willen durchzuführen. Trotzdem verläßt die Gesamtheit sich auch hier keineswegs allein auf den Ordnungssinn, sondern sie droht im allgemeinen auch hier für den Fall des Ungehorsams noch recht handfeste Nachteile an.

Für eine Verbindung des Ordnungstriebes mit anderen Trieben kommt insonderheit der Wille zum Wert in Betracht. Der Wille zum Wert hängt mit dem Willen zur Macht aufs engste zusammen; beide Triebe gehen fortwährend ineinander über. Soweit man diese Triebe nicht als abgeleitete, d. h. als Selbstzweck gewordene Mittel, ansprechen will, was ihrer psychologischen Gestaltung nicht ganz gerecht wird, ist ihre Erklärung eine ziemlich komplizierte; es sei hier nur kurz angedeutet, daß man in dem Werte oder der Macht, die man besitzt, eine Vermehrung seines Ichs und damit eine Steigerung seines Lebensgefühls zu erfahren glaubt; indem man damit dem Nichts ferner zu rücken scheint, berühren sich beide Triebe auch mit der Furcht vor dem Erlöschen des Ichs, dem Tode; dadurch daß sie ebenso wie die Todesfurcht in hohem Maße der Erhaltung der Art dienen, erklärt sich ihre weitere Steigerung im Wege der Selektion. Der Wille zur Macht und zum Wert gehört erfahrungsmäßig zu den stärksten Trieben. Fänden die Menschen überwiegend ihren Wert darin, die sittliche Ordnung aufrecht zu erhalten, so besäße der Ordnungssinn einen mächtigen Bundesgenossen, der die Aufgabe der Gesamtheit zu einer ungemein mühelosen gestaltete. Nun tun sie das wohl in gewissem Umfange, aber doch nur in recht bescheidenem. Der Wille zum Wert ist der Gesamtheit ebenso oft zur Last, wie er ihr zum Vorteil ist; man denke nur daran, daß auch Putzsucht und Streberei Äußerungen des Willens zum Wert sind. Daß aber dieses Verhältnis sich jemals wesentlich ändern werde, das anzunehmen hat man keinerlei Veranlassung. Die Grundlage der Triebe ist durchaus irrationaler Natur; mag die Vernunft noch so sehr wachsen, die Triebe werden sich darum nicht ändern; mit bloßer Belehrung ist ihnen gegenüber im allgemeinen nichts auszurichten. Wohl besitzt die Gesamtheit gewisse Mittel, auch auf die Triebe einen Einfluß auszuüben, aber dieser Einfluß, der im wesentlichen suggestiver Art ist, hält sich nur in sehr engen Grenzen und kann eine völlige Veränderung der Triebe vermutlich niemals bewirken.

Wenn nun auch im allgemeinen eine Gesamtheit sich auf die Dauer nur halten kann, wenn ein gewisser Bruchteil ihrer Mitglieder an ihrem Bestande, sei es aus Ordnungssinn, sei es anderweitig, interessiert ist und handelnd dafür eintritt, so bedarf es dazu doch keineswegs der numerischen Überzahl, sondern es kann dazu eine geringe Minderheit hinreichen, wenn sie die genügende Entschlossenheit be-

sitzt und die Organisation der Gesamtheit die Triebe der einzelnen richtig ausnutzt.

Was nun aber die Ausnutzung der Triebe der einzelnen angeht, so rechnet die Gesamtheit grundsätzlich damit, daß der einzelne eine ihm an sich unangenehme Handlung trotzdem ausführen wird, wenn ihm dafür die Befriedigung eines stärkeren Triebes in Aussicht gestellt wird. Die Gesamtheit muß also damit rechnen können, daß der einzelne in der Befriedigung und Nichtbefriedigung seiner Triebe und in den Mitteln, die er dazu wählt, einen mehr oder weniger bestimmten Plan befolge. Der einzelne muß wissen, daß eine Befriedigung aller seiner Triebe schlechterdings nicht in Frage kommen kann, daß er also unter seinen Trieben eine Auswahl treffen muß, und daß er sich darüber klar werden muß, welche Triebe eine gleichzeitige Befriedigung zulassen. Von diesen Gesichtspunkten ausgehend versucht die Gesamtheit die von ihr gewünschte Handlungsweise auf die Weise herbeizuführen, daß sie die gewaltsame Nichtbefriedigung eines stärkeren Triebes für den Fall des Ungehorsams in Aussicht stellt. Dieses System versagt aber dann, wenn der einzelne unter dem Einfluß des einen Triebes für die Nichtbefriedigung seiner andern Triebe mehr oder weniger blind ist. Wer nur seinen momentanen Trieben zu gehorchen gewohnt ist, der ist jeder gesellschaftlichen Organisation gegenüber schlechterdings unbrauchbar; gegen den hilft nur der absolute körperliche Zwang, wie man ihn gegen die vernunftlose Natur anzuwenden genötigt ist. Was also die Gesamtheit von ihren einzelnen Mitgliedern unter allen Umständen voraussetzen muß, das ist die Fähigkeit, in der Wahl der Mittel zur Befriedigung seiner Triebe eine planmäßige Entscheidung zu treffen oder, was dasselbe sagen will, sich durch Motive in vernünftiger Weise beeinflussen zu lassen.

### § 4. Die Sittlichkeit und die Triebe.

Nachdem wir in der Organisation der Gesamtheit die allgemeine Grundlage jedes positiven Sittengesetzes gefunden haben, kehren wir zu der Frage zurück, welche Eigenschaft als allgemein und schlechthin sittlich wertvoll anzusehen ist. Da es die Triebe sind, auf die in letzter Linie jede Handlung, also auch jede sittliche Handlung zurückgeht, auf die sich deshalb auch die Durchführung jedes positiven Sittengesetzes stützen muß, so wird zunächst zu erwägen sein, ob

irgend welche Triebe schlechthin die Voraussetzung jedes sittlichen Handelns sind. Unter Trieben oder Neigungen verstehen wir hier allgemein Komplexe von Gefühlen und Begehrungen;[34]) wenn es auch keineswegs möglich ist, alle Akte des Fühlens und Wollens erschöpfend unter bestimmte Rubriken zu bringen, so lassen sich doch aus der Fülle dieser Akte einige große Gruppen herausnehmen, die das praktische Leben beherrschen, und mit denen das Sittengesetz fast ausschließlich zu rechnen hat. Diese Gruppen, wie Ehrgeiz, Hunger, Liebe, Mitgefühl, Erkenntnistrieb, Ordnungssinn, nennen wir Triebe und fassen in ihnen ein Quantum einzelner Gefühle und Strebungen zusammen, ohne diese dadurch nach Umfang und Inhalt erschöpfen zu wollen.

Die Triebe nun haben für die Organisation der Gesamtheit eine doppelte Bedeutung. Einerseits setzen sie ihr das Ziel, insofern ihre Befriedigung das begrifflich notwendige Ziel alles menschlichen Handelns und also auch der Maßnahmen der Gesamtheit ist, andererseits bieten sie ihr auch die Mittel, insofern sie, wie schon besprochen, sich zur Erreichung ihrer Zwecke auf sie stützen muß. Was den ersten Punkt angeht, so kann offensichtlich die Gesamtheit ebenso wenig wie der einzelne Mensch etwas anderes tun, als die wirklichen oder mutmaßlichen Wünsche irgendwelcher Menschen oder auch andern Lebewesen erfüllen. Dabei läßt sich allerdings die Möglichkeit nicht in Abrede nehmen, daß die Gesamtheit sich in ihren Zielen auf bestimmte Triebe beschränkt, da ja die Ziele überhaupt willkürlich sind. Aber wenn sie einmal das größtmögliche Glück ihrer Mitglieder schlechthin zu ihrem Ziele wählt, so muß sie auch alle Triebe als gleichwertig behandeln. Auch das sog. „wahre Glück" besteht notwendig in der Befriedigung irgendwelcher Triebe, event. zukünftiger, gegen die der Einzelne zurzeit vielleicht blind ist. Maßgebend kann für die Gesamtheit, die nichts als das Glück ihrer Mitglieder will, lediglich die Stärke und Dauer der Triebe sein. Insbesondere kann es nicht begründet erscheinen, bereits an dieser Stelle einen Wertunterschied zwischen den Trieben festzustellen und etwa höhere

[34]) Wir gehen hier von der Einheit des Fühlens und Wollens aus. Die Frage des Verhältnisses vom Willen zum Gefühl ist im übrigen in der philosophischen Literatur durchaus kontrovers; vgl. darüber Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3. Aufl. 1910 unter „Wille" und „Gefühl", insonderheit Bd. I, S. 398 und Bd. III, S. 179 ff.

und niedere Triebe zu unterscheiden. Man setzte damit eine bestimmte Sittlichkeit bereits als gegeben voraus und machte sich also einer petitio principii schuldig. Soweit die Triebe also das Ziel der Gesamtheit bilden, sind sie alle gleich sittlich.

Aber auch soweit sie als Mittel dienen, ergibt sich kein prinzipieller Unterschied, dergestalt, daß ein Trieb die Grundlage alles sittlichen Handelns schlechthin bildete. Für das einzelne Sittengesetz ist allerdings der Wert der Triebe ein sehr verschiedener, je nach den Zielen, die sie verfolgen, und der Art, wie sie sie verfolgen. Aber wenn wir das positive Sittengesetz als unendlich variabel annehmen, so gibt es keinen Trieb, der nicht bald nützlich bald schädlich wäre. Und noch viel weniger gibt es einen Trieb, auf dem eine Handlung notwendig beruhen müßte, um an sich und ohne Rücksicht auf ein positives Sittengesetz sittlichen Wert in Anspruch nehmen zu können. Man könnte hier wohl an das Mitgefühl denken, weil dessen Ziel in gewissem Umfange mit den Zielen der Sittengesetze zusammenfällt. Allein es gibt genug sittliche Vorschriften, die geradezu eine Verleugnung des Mitgefühls verlangen; das Mitgefühl ist nun einmal so geartet, daß der Anblick der Strafe es stärker erregt als die Erinnerung an das begangene Verbrechen. Dazu kommt, daß das Mitgefühl in seinen Äußerungen so durchaus unregelmäßig ist, daß es unmöglich ist, einen bestimmten Plan darauf aufzubauen. Vom Mitgefühl kann deshalb nichts anderes gelten als von den anderen Trieben. In gewissem Sinne eine Ausnahme macht lediglich der schon oben besprochene Ordnungssinn. Der Ordnungssinn richtet sich darauf, das Sittengesetz wegen der in ihm liegenden Planmäßigkeit und Vernünftigkeit zu erfüllen. Man könnte darin das sittliche Verhalten an sich und unabhängig von jeder positiven Norm finden. Kant hat sich auf diesen Standpunkt gestellt, immerhin weniger als Konsequenz des kategorischen Imperativs, als im Anschluß an seine Theorie vom guten Willen. Diesem Standpunkt gegenüber ist nun aber in Erwägung zu ziehen, daß der Ordnungssinn die Befolgung der einzelnen sittlichen Norm keineswegs zur Notwendigkeit macht, insofern der Handelnde ein anderes, abweichendes Sittengesetz vor Augen haben kann. Dann wird die Handlung nach der Norm des einzelnen positiven Sittengesetzes trotz des besagten Motivs unsittlich. Andererseits bedarf aber auch keineswegs jedes positive Sittengesetz zu seiner Aufrechterhaltung notwendig des Ordnungs-

sinns; vielmehr können auch die sonstigen Interessen zu seiner Erhaltung genügen. Deshalb kann auch der Ordnungssinn nicht als die gesuchte Eigenschaft angesehen werden.

### § 5. Die Sittlichkeit und die Vernunft.

Unter den Trieben fand sich keiner, der der Aufrechterhaltung jedes beliebigen Sittengesetzes förderlich wäre, weil jeder Trieb zu einseitig charakterisiert ist, als daß er den verschiedensten Inhalten gleichzeitig dienen könnte. Der Mannigfaltigkeit der Triebe steht nun als Mittel zu ihrer Befriedigung die Vernunft gegenüber. Geben die Triebe dem Menschen das Ziel, so gibt die Vernunft ihm die Mittel zu dessen Erreichung. Gegenüber der Mannigfaltigkeit jener ist die Technik dieser in gewissem Sinne eine einheitliche. Ihr einziges Vehikel ist der Begriff. Soweit ein Ziel als klar bewußtes ins Auge gefaßt wird, wird der Weg zu ihm hin durch Begriffe gebildet, während im Zustande unklaren, halben Bewußtseins Ziel und Mittel ihre klare Unterscheidung verlieren und die Vernunft allmählich in Gefühl oder Instinkt übergeht. Im Begriff haben wir das Kennzeichen alles vernünftigen Strebens, so lange wir diesen Ausdruck rein formal nehmen. Das Wesen des Begriffs liegt in der Vereinheitlichung und Identifizierung; aus der unbestimmten Fülle der Eindrücke hebt der Begriff eine bestimmt umgrenzte Einheit heraus und setzt diese mit anderen Eindrücken identisch. Ob das Ergebnis der Wirklichkeit entspricht, ob der Begriff m. a. W. richtig oder falsch ist, bleibt hier ganz aus dem Spiel. Es kommt hier nur auf die Funktion an, die die Vernunft ausgeübt hat, und die dieselbe bleibt, mag nun das Ergebnis richtig oder falsch sein; wovon es abhängt, ob das Resultat richtig oder falsch wird, das soll hier nicht untersucht werden; jedenfalls hängt es nicht von der formalen Funktionstätigkeit der Vernunft ab; dieselbe Funktionstätigkeit der Vernunft bringt gelegentlich ebenso gut falsche wie richtige Begriffe hervor. Es bleibt auch ganz gleichgültig, ob die Begriffe, die als Mittel in Verwendung kommen, das ins Auge gefaßte Ziel erreichen. Es ist das ein Umstand, den man gar nicht beurteilen kann, wenn man nur die Bildung der Begriffe im Auge hat, d. h. wenn man sich allein mit der Person des Handelnden befaßt; vielmehr muß man dazu auch die äußeren Umstände kennen, während es hier darauf ankommt, nur den Handelnden und seine Eigenschaften im Auge zu behalten. Diese formale Fähig-

keit der Begriffsbildung würde nun natürlich für die sittliche Qualifikation eines Menschen ganz gleichgültig sein, wenn sie bei allen Menschen im gleichen Umfange oder Grade vorhanden wäre. Denn es handelt sich hier ja gerade um die Feststellung eines Wert u n t e r s c h i e d e s zwischen den Menschen. Allein die Erfahrung gibt auch ein Recht zu der Annahme, daß die begriffsbildende Kraft der verschiedenen Menschen eine sehr verschiedene ist. Wir wollen dabei das Wort Begriff nicht etwa im Sinne des spezifisch abstrakten Begriffes im Gegensatz zur Anschauung, sondern schlechthin als Ausdruck oder Ergebnis des Bewußtseins verstehen. Da ergeben sich nun nach zwei Richtungen wesentliche Unterschiede in der Fähigkeit zur Begriffsbildung, einerseits im Reichtum und andererseits im Klarheitsgrad der Begriffe. Was den Klarheitsgrad angeht, so beruht er darauf, daß zwischen Bewußtsein und unbewußtem Zustand ein allmählicher Übergang besteht, so daß einerseits eine scharfe Grenzlinie zwischen beiden nicht zu ziehen ist, andererseits aber auch eine beliebig weite Entfernung des bewußten Zustandes vom unbewußten, d. h. eine beliebig hohe Steigerung des Bewußtseins möglich ist. Je weiter sich nun das Bewußtsein vom Unbewußten entfernt, um so klarer nennt man die Vorstellungen, die es hervorbringt. Soweit ein Begriff noch unklar ist, insoweit sind seine Grenzen nach Inhalt und Umfang noch nicht fest bestimmt, und insoweit nähert er sich dem Unbewußten, dessen Wesen darin besteht, daß diese Grenzen überhaupt verschwimmen. Die Funktionen, die dem Bewußtsein überhaupt obliegen, werden nun naturgemäß um so besser erfüllt, je höher gesteigert das Bewußtsein ist, d. h. je klarer die Begriffe sind.

Neben dem Klarheitsgrad ist es rein formal genommen noch die Fülle der Vorstellungen, die für das Bewußtsein des einzelnen charakteristisch ist. Es leuchtet a u c h ohne weiteres ein, daß ein Bewußtsein seinen Aufgaben um so besser gewachsen ist, aus je mehr Vorstellungen oder Begriffen unter sonst gleichen Umständen es besteht. Dabei dürfte es nicht nur die Anzahl der Begriffe sein, auf der der Reichtum des Bewußtseins beruht, sondern auch der einzelne Begriff kann reicher oder ärmer sein, je nach der Fülle seiner Beziehungen zu anderen Begriffen, was eben damit im Zusammenhang steht, daß es gerade die Beziehungen der Begriffe untereinander sind, auf denen ihre Wirksamkeit beruht. Für die Fähigkeit zur Begriffsbildung ist es des weiteren von Bedeutung, auf welchem Wege das einzelne

Bewußtsein zu dem Begriff gelangt ist, insonderheit ob im Wege der unmittelbaren Mitteilung oder anderweitig; die unmittelbare Mitteilung eines Begriffes nämlich gestaltet seine Bildung ungleich leichter und setzt daher eine wesentlich geringere Fähigkeit zur Begriffsbildung im allgemeinen voraus. Daher wird mit Recht die begriffsbildende Tätigkeit derer besonders hoch bewertet, die mehr oder weniger neue Begriffe geschaffen haben. Gleichwohl erfordert auch die Auffassung oder, wie man auch sagen könnte, die Nachschaffung mitgeteilter Begriffe eine gewisse geistige Potenz, die sich nur dem Grade nach von der Fähigkeit zur Schaffung neuer Begriffe unterscheiden dürfte. Reichtum und Klarheitsgrad stehen ganz unabhängig nebeneinander; es gibt Reichtum ohne erhebliche Klarheit und umgekehrt. Großer Reichtum der Begriffe mit einer gewissen Unklarheit gepaart findet sich insbesondere auf religiösem Gebiete. Große Klarheit ohne Reichtum kennzeichnet nicht selten Weltanschauungen, die auf naturwissenschaftlicher Grundlage beruhen. Reichtum und Klarheit der Vorstellungen sind nun aber unter allen Umständen ausschließlich Eigenschaften des Bewußtseins oder, was nichts anderes sagt, der Vernunft. An ihnen sind Triebe und Instinkte auf keinen Fall irgendwie beteiligt. Würden wir die Richtigkeit oder Wahrheit der Begriffe mit in Rechnung ziehen, so würden wir an dieser vielleicht auch außervernünftige Faktoren beteiligt finden; denn nur aus dem Wesen der Vernunft oder des Bewußtseins heraus kann man nicht wohl zu den Begriffen der Wahrheit oder Richtigkeit gelangen. Indem wir nun von Richtigkeit und Wahrheit der Begriffe ganz absehen, sind wir imstande, die Eigenschaften der Vernunft am einzelnen rein an sich ins Auge zu fassen, und so insbesondere jede Beurteilung aus dem Erfolge des Geleisteten durchaus zu vermeiden.

Nach der Klarheit und dem Reichtum der Begriffe richtet sich also das Maß der Vernunft, das einer Handlung innewohnt. Die Vernünftigkeit des Handelns in diesem Sinne ist nun aber von besonderer Bedeutung für die Organisation jeder beliebigen Gesamtheit und also auch für jedes beliebige Sittengesetz. Jede Organisation ist ein Komplex von Begriffen. Ihre Durchführung setzt voraus, daß diese Begriffe von den Mitgliedern der Gesamtheit möglichst vollständig und klar aufgefaßt werden. Ohne eine solche Auffassung vermögen diese Begriffe ihren Zweck naturgemäß in keiner Weise

zu erfüllen. Aber des weiteren muß diese Auffassung nun auch für die Durchführung der Organisation genügend sein. Aus diesen Begriffen muß nämlich bereits den einzelnen ein genügendes Motiv zur Befolgung der Normen der Organisation erwachsen. Diese Normen müssen von vornherein damit rechnen, daß der einzelne nur dann tätig wird, wenn es gilt, seine Triebe — dieses Wort im weitesten Sinne verstanden — zu befriedigen. An dieser Tatsache kann die Organisation nie und nimmer etwas ändern. Vielmehr bleibt ihr nichts übrig, als sich so zu gestalten, daß jeder einzelne zu jeder von ihr gewünschten Handlung einen genügenden Antrieb empfängt, mag dieser Antrieb nun im bloßen Ordnungssinn oder aber in dem praktischen Interesse an ihrer Aufrechterhaltung oder schließlich in einer empfindlichen Strafe bestehen. Unter allen Umständen muß der Antrieb so gehalten sein, daß er ein kräftigeres Motiv bildet, als etwaige entgegenstehende Triebe. Vermag die Organisation den Antrieb nicht so zu gestalten, so ist sie in diesem Punkte als positives Sittengesetz unvollkommen. Die Schwierigkeit ihrer Aufgabe liegt nun auf der einen Seite zweifellos in der Art der Triebe, mit denen sie im einzelnen Falle zu rechnen hat. Aber da sie sich zu diesen in der verschiedensten Weise stellen kann, so erschwert ihr kein Trieb an sich und unter allen Umständen ihr Geschäft. Vielmehr hängen die Schwierigkeiten, die die einzelnen Triebe bereiten, immer mit den Eigentümlichkeiten des einzelnen positiven Sittengesetzes zusammen. Dahingegen erwachsen jedem beliebigen Sittengesetz Schwierigkeiten aus einer mangelhaften Funktionstätigkeit der Vernunft der Menschen. Insoweit der einzelne nicht imstande ist, die von der Gesamtheit geschaffenen und ihm übermittelten Begriffe in seinem Bewußtsein nachzuschaffen, insoweit muß die Organisation, deren Wesen sozusagen in einem gegenseitigen Begriffsaustausch besteht, versagen. Da nun aber die Organisation als eine unendlich variable zu denken ist, so daß jede Gesamtheit mit anderen Begriffen arbeitet, so kommt für alle Gesamtheiten gemeinsam nur die formale Funktion der Vernunft in Betracht, und es ist nicht die spezielle Veranlagung für eine bestimmte Art von Begriffen in Rechnung zu ziehen. Wer überhaupt Anlage zur Klarheit und Fülle der Begriffsbildung hat, der ist auch am besten geeignet, sich in jede beliebige Organisation einzufügen und jedem beliebigen Sittengesetze nachzuleben.

Es würde nun ein Mißverständnis der vorstehenden Ausführungen involvieren, wenn man den Einwand machte, daß zu einer sittlichen Handlungsweise nicht die Vernunft genüge, sondern daß dazu auch der Wille erforderlich sei. Gewiß kann es zu einer Tätigkeit überhaupt und also auch einer sittlichen nur kommen, wenn eine solche gewollt ist. Aber den Willen in Bewegung zu setzen und ihn in eine bestimmte Richtung zu leiten, ist eben Sache der einzelnen positiven Organisation. Sie hat die Aufgabe, durch ihre Maßnahmen dem Willen den erforderlichen Antrieb in der Richtung auf ihre Ziele hin zu geben. Und ob dann der Wille ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Sittengesetz, rein abstrakt und gewissermaßen formal genommen, als sittlich zu beurteilen ist, das richtet sich nach dem Maße der Vernunft, das in ihm enthalten ist. Es kommt darauf an, wie zahlreich und wie klar die Begriffe sind, die dem Willensakt zugrunde liegen. Man muß sich hüten, den Willen als etwas zu der Einsicht Hinzukommendes aufzufassen, ohne das das als recht Erkannte sich nicht zu verwirklichen vermöchte[35]). Vielmehr setzt sich der Wille aus zwei Faktoren zuasmmen, von denen der eine durch die Funktion der Vernunft gebildet wird, während der andere aus dem Triebleben entspringt. Durch diese beiden Faktoren ist der Wille eindeutig bestimmt; wenn Vernunft und Triebe des einzelnen gegeben sind, so ist damit auch sein Wollen gegeben, ohne daß man noch einer anderweitigen Bestimmung bedürfte.

Nun ist allerdings in Betracht zu ziehen, daß die Vernunft eines Menschen nicht zu allen Zeiten dasselbe Maß besitzt. Gewisse Leidenschaften lassen sie etwa gelegentlich unter das gewöhnliche Niveau des Betreffenden sinken; andere Arten der Anregung bewirken umgekehrt ein Steigen über dieses Niveau. Es ist die Art des Vorstellungsablaufs, die durch solche Umstände verändert wird, und diese Veränderung des Vorstellungsablaufs, sei es nun Beschleunigung oder Verlangsamung, wirkt auf die Begriffsbildung ein, indem diese sich reicher oder ärmer, klarer oder unklarer gestaltet. Wer sich im Zorn oder in der Eifersucht oder auch im Alkoholrausch zu einer Tat hinreißen läßt, die er nachher bereut, und die er bei ruhiger Überlegung

---

[35]) Vgl. dazu Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, S. 177, der ausführt, daß bei ganz klarer Einsicht in und entsprechender Liebe zu den meliora ein deteriora sequi unmöglich ist, höchstens in einem „schwachen Augenblick".

nicht begangen hätte, dem ist in jenem Zustande die Tragweite seines Handelns nicht bewußt gewesen, und es hat ihm also entweder an Begriffen gefehlt, oder die Begriffe sind weniger klar gewesen. Eine solche Tat ist nach unseren allgemeinen Grundsätzen minderwertig, weil ihr weniger oder weniger klare Begriffe zugrunde liegen; und der Mensch, der sie begangen hat, ist ebenfalls von entsprechend geringerem Werte, da ja vom sittlichen Standpunkte der einzelne Mensch nichts weiter als der Inbegriff seiner Handlungen ist. Umgekehrt kann man in gehobener Stimmung, zumal im Zustande der religiösen Begeisterung, Taten ausführen, die von einer besonderen Fülle oder eventuell auch Klarheit der Begriffe zeugen. In diesem Falle wächst der Wert des Betreffenden um den aus diesen Begriffen fließenden Wert solcher Handlungen. Dabei kann es bald mehr im Interesse der Gesamtheit liegen, daß ein gewisses intellektuelles Niveau möglichst unentwegt festgehalten werde; wenn nämlich die sittlichen Aufgaben wenig verwickelt sind und keinem raschen Wechsel unterliegen. Bald kann aber die Gesamtheit auch ein Interesse daran haben, daß die begriffsbildende Fähigkeit sich, wenn auch nur gelegentlich, zu besonderen Höhen entfalte, selbst auf die Gefahr, zeitweise unter das gewöhnliche Niveau herabzusinken; und zwar hauptsächlich dann, wenn es sich um die Lösung neuer sittlicher Aufgaben handelt; die Werte, die in solchen Augenblicken der Erhebung geschaffen werden, sind der Gesamtheit unverloren, auch wenn sich diese Geisteslage nicht zu einer dauernden machen läßt.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Wertung des Mutes, der Energie und der Selbstbeherrschung, alles Eigenschaften, die von dem materiellen Inhalt des Sittengesetzes absehen und deshalb ein Recht darauf haben, in diesem formalen Teil der Ethik ihre Würdigung zu finden. Was man im allgemeinen Mut nennt, ist die Fähigkeit, die Klarheit der Begriffe festzuhalten, wenn die aus der Möglichkeit eines großen Nachteils entspringende Furcht sie zu verwirren droht. Feige nennen wir den, der den bei klarer Vernunft gefaßten Plan fallen läßt, weil seine Gedanken sich im Augenblick der Gefahr zu verwirren anfangen. Der Gedanke an die Gefahr ruft hier eine verwandte Veränderung des Vorstellungsablaufs wie etwa der Zorn oder die Eifersucht hervor. Ob die Veränderung im Sinne der Expansion oder Depression, der Beschleunigung oder Verlangsamung erfolgt, ist für den intellektuellen Effekt nicht entscheidend; dieser

kann im einen wie im anderen Falle ebenso wohl günstig wie ungünstig sein. Von Energie spricht man, wenn jemand in seinem Handeln die Klarheit der Begriffe gegenüber den von dem Triebe zur Bequemlichkeit drohenden Beeinträchtigungen zu behaupten vermag. Und Mangel an Selbstbeherrschung zeigt schließlich der, der überhaupt unter dem Drucke irgend welcher Leidenschaften an seiner begriffsbildenden Fähigkeit Schaden nimmt. Bezüglich der Selbstbeherrschung sind zwei Fälle wohl zu unterscheiden, der eine, daß man einer Leidenschaft folgt, weil man über ihre Dauerhaftigkeit und die Stärke anderer Triebe, die mit ihr im Widerspruch stehen, im Unklaren ist, und der andere, daß man ihr folgt, weil sie wirklich von ungewöhnlicher Stärke ist. Im letzteren Falle ist man sich über die Nachteile durchaus im Klaren, die man durch sein Handeln haben wird; allein man achtet sie geringer als die Nichtbefriedigung jener Leidenschaft. In solchem Handeln liegt nichts der Vernunft Widersprechendes. Ein Mangel an formaler Vernunft liegt nur dann vor, wenn die Leidenschaft die Klarheit und Fülle des Bewußtseins herabsetzt; nur das ist Mangel an Selbstbeherrschung in dem hier in Betracht kommenden Sinne.

## § 6. Die Sittlichkeit und die Strafe.

Eine besondere Behandung verlangt noch von dem hier vertretenen Standpunkt aus das Problem der Strafe und der Belohnung. Sowohl das Christentum wie Kant wie auch fast alle modernen Ethiker verlangen auf der einen Seite mit allem Nachdruck, daß man sich bei der Erfüllung des Sittengesetzes nicht von dem Gedanken an Lohn und Strafe leiten lassen soll, und betonen, daß eine Handlung durch ein solches Motiv ihren sittlichen Wert verliert, auf der anderen Seite rechnen sie aber doch mindestens mit der Strafe als mit einer auch sittlichen Notwendigkeit. Darin liegt ein Widerspruch, der sich nur mit Mühe verdecken läßt. Sobald man einmal von den in Aussicht stehenden Belohnungen und Strafen *weiß*, entfalten diese auch ihre motivierende Kraft, und die sittliche Handlungsweise wird notwendig von ihnen abhängig. Wenn also der sittliche Entschluß nicht durch die Rücksicht auf Belohnung und Strafe bestimmt sein darf, so beeinträchtigt jede Inaussichtstellung von Lohn oder Strafe die Möglichkeit eines rein sittlichen Entschlusses. Wenn die gröberen Motive des Lohns und der Strafe gegeben sind, so entscheiden

diese den Entschluß, ohne daß die zarteren rein sittlichen Motive überhaupt zu Worte kommen. Es ist auf diese Weise eine Gelegenheit, sich rein sittlich zu entscheiden, aus dem Wege geräumt. Die Belohnungen und Strafen bilden also ein Hindernis der Sittlichkeit, wenn es richtig ist, daß der sittliche Entschluß nicht von ihnen abhängig sein darf. Wenn trotzdem fast alle Organisationen von der Strafe in reichem Maße Gebrauch machen, und wenn Einverständnis darüber herrscht, daß die Gesamtheiten ohne Strafe nicht bestehen könnten, so erscheint es vielleicht gerechtfertigt, wenn man versucht, die Vergeltung in harmonischerer Weise in das ethische System einzufügen.

Wenn wir es nicht aufgeben wollen, die Sittlichkeit mit den Zielen der Gesamtheiten in Verbindung zu bringen, werden wir nicht umhin können, die Tat, die aus Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Belohnung erfolgt, als sittliche zu charakterisieren, soweit durch diese Motive ein den Zielen der Gesamtheit entsprechendes Verhalten hervorgerufen ist. Entspricht doch diese Motivierung gerade dem Plane der Gesamtheit, die Strafe und Lohn in Aussicht stellt, eben um auf diese Weise die Handlungsweise der einzelnen nach ihren Wünschen zu lenken. Und was auch stark ins Gewicht fällt, eine solche Tat folgt aus dem Wesen des Handelnden auch nach einer gewissen Regel, die ihre Wiederholung unter gleichen Umständen vermuten läßt; wer e i n m a l den Motiven des Lohns und der Strafe nachgibt, der ist vermutlich überhaupt auf diese dem Plane der Organisation entsprechende Weise zu lenken. Die Gesamtheit hat also an einem solchen Menschen alles, was sie für ihre Pläne braucht, und es ist nicht einzusehen, warum sie ihm nicht einen entsprechenden sittlichen Wert zuerkennen soll.

Wenn man nun aber fragt, was für eine Eigenschaft ein solches auf Lohn und Strafe genügend Rücksicht nehmendes und damit den Plänen der Gesamtheit entsprechendes Handeln gewährleistet, so gelangt man zu der Fähigkeit, sich überhaupt durch vernünftige Motive in seinem Handeln leiten zu lassen. Man muß so viel Verständnis für Begriffe besitzen, daß man einzusehen vermag, für welche Fälle die Gesamtheit die Strafen und Belohnungen in Aussicht stellt, und welche Mittel ihr zur Verwirklichung der in Aussicht gestellten Maßnahmen zu Gebote stehen.

Behalten wir nun die Fähigkeit zur Befolgung jedes beliebigen

Sittengesetzes unentwegt im Auge, so gelangen wir zu dem auffallenden Resultat, daß diese Fähigkeit, soweit es sich um die Befolgung eines den eigenen Trieben widersprechenden Gesetzes handelt, dann in höherem Maße vorhanden ist, wenn die in Aussicht stehende Belohnung oder Strafe eine genügende ist, als wenn die Gesamtheit eine ausreichende Vergeltung nicht üben kann oder will. Um dieses Ergebnis plausibel zu finden, muß man zunächst in Rechnung ziehen, daß auch der Ordnungssinn zu den Trieben zählt, die unmittelbar zur Befolgung einer Norm antreiben können. Soweit der Ordnungssinn dazu hinreicht, widerspricht eben das Gesetz den eigenen Trieben nicht. Da nun der Ordnungssinn eben gerade in der Freude am Begriff besteht, somit ein gewisses Maß begriffsbildender Fähigkeit unter allen Umständen voraussetzt, so ist er auch immer in gewissem Maße in unserem allgemeinen Sinne sittlich. Soweit also die Befolgung einer durch Lohn und Strafe nicht genügend gesicherten Norm aus Ordnungssinn erfolgt, ist gegen den sittlichen Wert dieses Handelns auch vom allgemeinen Standpunkt nicht das Geringste einzuwenden. Nur wird man für die tatsächliche Feststellung der Motive zu bedenken haben, daß der Ordnungssinn im allgemeinen nicht von großer Stärke ist, und daß er, wenn starke andere Triebe entgegenstehen, die alleinige Triebfeder kaum gewesen sein kann. Wenn aber auch der Ordnungssinn nicht in Frage kommt und man eine Norm nur befolgt, weil man die Folgen ihrer Übertretung nicht überschaut, wenn man unfähig ist, die Folgen der Befolgung und Nichtbefolgung gegeneinander abzuwägen und sich für die Befolgung entscheidet, um auf alle Fälle sicher zu gehen, so wird es nicht ungerechtfertigt erscheinen, wenn einer so motivierten Handlungsweise der sittliche Wert abgesprochen wird. Denn dieselbe Unklarheit und Begriffsschwäche, die jetzt zufällig die Befolgung einer Norm herbeiführt, wird ebenso oft die Verletzung einer solchen veranlassen. Des weiteren hat aber auch die Handlung keinen sittlichen Wert, zu der man sich durch Instinkt oder Gewohnheit veranlaßt fühlt. Hier kann man allerdings nicht sagen, daß man trotz eines entgegenstehenden Triebes die Norm befolge. Denn Instinkt und Gewohnheit bedeuten selbst einen Trieb, der unmittelbar auf die Befolgung der Norm hinwirkt. Wer unter ihrem Einfluß der Norm nachlebt, der befriedigt damit unmittelbar einen Trieb. Aber da seine Tätigkeit dabei meistens nur in geringem Maße eine begriffliche ist, so ist aus

ihr insoweit eine allgemeine Fähigkeit zur Befolgung sittlicher Normen nicht zu entnehmen; dieselben Instinkte und Gewohnheiten können sich ebenso gut als Feinde eines Sittengesetzes erweisen.

Die Berechtigung zur Nichtbefolgung der nicht genügend durch Lohn und Strafe gesicherten Normen einer Gesamtheit ergibt sich übrigens noch aus einem anderen Gesichtspunkte. Die sämtlichen Normen einer Gesamtheit einschließlich derer, die der Sicherstellung der in Aussicht gestellten Belohnungen und Strafen dienen, sind als ein einheitliches Ganze aufzufassen. Das Interesse, das die Gesamtheit an der Befolgung einer Norm nimmt, ergibt sich unwiderleglich aus den Vorrichtungen, die sie trifft, um die Befolgung dieser Norm sicherzustellen. Sind diese Vorrichtungen mangelhaft, so hat sie auch nur ein geringes Interesse an der Befolgung. Das Wesen einer Gesamtheit besteht eben nicht allein in den formulierten Gesetzen, sondern auch in der Art und Weise, wie diese Gesetze tatsächlich durchgeführt werden. Ein Gesetz, das nur auf dem Papier steht, ist für das Wesen der betreffenden Gesamtheit nahezu bedeutungslos. Erst aus der Durchführung der formulierten Gesetze kann man ersehen, was der tatsächliche Wille der Gesamtheit ist. Wenn etwa im Mittelalter die Kaiser die Fehde verboten, und wenn dann die Fehden trotzdem ungestraft weitergingen, so war eben das Fehdeverbot nicht der Wille einer irgendwie gearteten Gesamtheit, sondern nur der undurchführbare Wunsch eines Herrschers. Eben deshalb hatte aber auch niemand Veranlassung, sich diesem ganz wirkungslosen Verbot zu fügen. Und wer sich etwa doch fügte, ohne durch seine eigenen Triebe in dieselbe Richtung gewiesen zu sein, der hatte das Wesen der Gesamtheit, in der er lebte, und die Tragweite jenes Verbots nicht im vollen Umfange erfaßt. Ein anderes Beispiel bieten etwa die modernen deutschen Duellgesetze. Wer sich etwa als Offizier ihnen fügen wollte, der würde übersehen, daß die Strafen für Zweikampf gar nicht so beschaffen sind, daß sie ein genügendes Motiv zur Vermeidung des Zweikampfes abgeben, wenigstens nicht gegenüber der gesellschaftlichen Ächtung, die eine andere Gesamtheit als Strafe für die Ablehnung einer Herausforderung verhängt. Das deutsche Strafgesetzbuch ist gar nicht darauf angelegt, die Duelle tatsächlich zu verhindern, und man hat deshalb auch kein Recht, das Duell d e s w e g e n für unmoralisch zu erklären, weil es vom Staate verboten wäre. Der Staat verbietet es eben nicht wirklich, sondern

nur auf dem Papier, da er keinerlei Maßnahmen trifft, die ernstlich geeignet wären, vom Duell zurückzuhalten. Ist danach die Strafe und ihre Vollziehung für die Ernstlichkeit des Willens der Gesamtheit von grundlegender Bedeutung, so wird auch der einzelne dem Willen der Gesamtheit am besten gerecht, wenn er die Strafe auch als Motiv seines Handelns zugrunde legt; er könnte sonst, indem er einer nur papiernen Norm folgt, den wahren Willen der Gesamtheit gerade verfehlen. Wer die von der Gesamtheit in Aussicht gestellten Belohnungen und Strafen und die Wahrscheinlichkeit ihrer Durchführung möglichst klar und vollständig in Rechnung zieht, der zeigt damit das tiefste Verständnis für die wahren Pläne und Ziele der Gesamtheit. Deshalb darf prinzipiell auch den kein Vorwurf treffen, der durch die ungeschickt geschürzten Maschen eines Gesetzes hindurchzuschlüpfen versteht. Der Gesetzgeber darf nicht damit rechnen, daß ein Gesetz befolgt wird, nur weil es auf dem Papier steht, sondern weil die gesamten Maßnahmen ihm entsprechen. Entspricht das Gesetz in seiner Einzelausführung nicht den Tendenzen, die der Gesetzgeber damit erreichen wollte, so sind diese Tendenzen nicht Wille der Gesamtheit geworden, und niemand sündigt, der ihnen zuwiderhandelt.

Die aufgestellten Grundsätze geben nun auch einen Maßstab für die Beurteilung des Feindes der Gesamtheit im eminenten Sinne, des Verbrechers. Aus begrifflicher Schwäche, d. h. aus Unklarheit oder Mangel an Begriffen sündigt der Verbrecher, der planlos und ohne Überlegung, vielleicht von guten Freunden verführt oder von seinen momentanen Trieben übermannt, in das Verbrechen hineinstolpert. Dieser Verbrecher, der sich immer aufs neue vor dem Strafrichter wiederfindet, vielfach ohne recht zu wissen, wie er dahin gekommen ist, der nach jeder Straftat vor Reue zerknirscht, immer aufrichtig Besserung gelobt und doch immer wieder rückfällig wird, dieser typisch charakterlose Verbrecher, der häufig milder beurteilt wird als der charaktervolle Verbrecher, ist es, der ganz überwiegend unsere Strafanstalten füllt, und der in der Mehrzahl der Fälle sich als völlig unverbesserlich erweist. Da ein solcher Mensch widerstandslos den momentanen äußeren Eindrücken ausgeliefert ist, vermag die Gesamtheit in keiner Weise, sein Handeln als festen Faktor in ihren Plan einzusetzen und auf psychischem Wege, durch Strafandrohung oder Belehrung, in planmäßiger Weise auf sein Verhalten

einzuwirken. Gegen einen solchen Menschen bleibt ihr nur der rein physische Zwang, der ungleich mehr Vorrichtungen fordert, und der der Idee des sozialen Organismus als einer Vereinigung vernünftiger Wesen eigentlich fremd ist.

Der Gegensatz zu diesem charakterlosen Verbrecher ist derjenige Verbrecher, der sich über die Tragweite seines Handelns von vornherein im Klaren ist, der genau weiß, daß seine Handlungsweise straffällig ist, der auch die Wahrscheinlichkeit in Rechnung zieht, mit der eine Strafe ihn tatsächlich treffen wird, also die Wahrscheinlichkeit der Entdeckung der Straftat und die Sicherheit, mit der die Gesamtheit ihre Pläne durchzuführen vermag, dem schließlich auch die Erwägung nicht fremd ist, wie die Strafe auf ihn wirken wird, und der trotzdem die Straftat nicht unterläßt. Wer, trotzdem ihm alle diese Begriffe zu Gebote stehen, doch einen Vorteil für sich in der Straftat findet, der ist allerdings für diese positive Gesamtheit ein Schädling, aber es kann nicht die Rede davon sein, daß er überhaupt in keine Gemeinschaft hineinpaßte. Vielleicht würde es schon genügen, wenn die Organisation die Belohnungen und Strafen für ihn etwas anders normierte, d. h. ihn etwa in ganz veränderte Lebensverhältnisse brächte, um ihn zu einem brauchbaren Staatsbürger zu machen. Auch der Belehrung hat man ihn sich zugänglich zu denken, wenn er etwa trotz ausreichender Fähigkeit zur Begriffsbildung doch in einzelnen Punkten dem Irrtum verfallen sein sollte. Gewiß muß man bei ihm unter Umständen mit einer größeren Gefährlichkeit rechnen, weil er die Anlagen zu einer intelligenteren und energischeren Verfolgung seiner Pläne besitzt. Aber eben diese Intelligenz und Energie würden unter veränderten Verhältnissen einer Gesamtheit auch wieder zugute kommen. Übrigens ist nicht jede Geschicklichkeit und Energie eines Verbrechers ein Zeichen von Intelligenz in dem hier gemeinten Sinne, und nicht jeder geschickte und energische Verbrecher ist auch ein charaktervoller. Ein Vergleich mit den Tieren lehrt, daß auch auf rein instinktivem Wege ein hohes Maß von Zweckmäßigkeit im Handeln erreicht werden kann. Auch Tiere handeln geschickt und energisch, ohne daß man dieses Handeln auf bewußte Intelligenz im menschlichen Sinne zurückführen möchte. Und auch noch bei den Menschen gibt es ein solches instinktiv zweckmäßiges Handeln, bei dem sich der einzelne Mensch recht gut stehen kann; nur für die Gesamtheit paßt ein solches Han-

deln im Prinzip nicht, weil ihre ganze Organisation auf der Grundlage der Vernunft ruht, und weil deshalb ein instinktives Handeln nur gelegentlich und gewissermaßen zufällig für eine einzelne Gesamtheit von Vorteil ist.

Faßt man die Vergeltung in dem hier vertretenen Sinne auf, so hat weder die Gesamtheit noch der einzelne Grund, sich ihrer zu schämen, weil ein sittlicher Lebenswandel eigentlich auch ohne sie möglich sein sollte. Wer die Befolgung sittlicher Normen ohne Rücksicht auf die Vergeltung verlangt, der verlangt ein Handeln ohne zureichendes Motiv. Die Vergeltung hat eben den Zweck, ein ausreichendes Motiv für das Handeln zu schaffen, und wenn man nur fähig ist, sich durch dieses Motiv bestimmen zu lassen, so ist dem Interesse der Gesamtheit schon Genüge geschehen. Die Vergeltung ist im allgemeinen auch für den sittlich Reifsten nicht zu entbehren. Man täuscht sich selbst nur zu leicht über seine eigenen Motive, weil man immer geneigt ist, sich für sittlich möglichst vollkommen zu halten, so daß man gern annehmen möchte, man selbst bedürfe der Vergeltung nicht zu einem sittlichen Lebenswandel. Nun würde man gewiß nicht gleich morden, rauben und notzüchtigen, wenn keine Strafe darauf stände, aber eben nur deshalb nicht, weil man gar nicht den Trieb dazu hat. Ob aber der Pflichteifer der Beamten sich nicht stark abschwächte, wenn nicht Lob und Beförderung auf der einen, Tadel und Disziplinarverfahren auf der anderen Seite in Aussicht ständen!? Und dann vergesse man nicht, daß gesellschaftliche Ächtung ebenso gut eine Strafe ist wie die vom Staate verhängten Strafen. Aber wenn auch die Furcht vor Strafe und die Hoffnung auf Belohnung ein wesentlicher Hebel zur Sittlichkeit ist, so hat man deshalb noch keinen Anlaß zu pessimistischen Betrachtungen; bieten diese Motive doch die besten Garantien für Zuverlässigkeit und Dauerhaftigkeit. Und wenn die Ziele der Gesamtheit gesichert sind, so hat man keinen Grund mehr, die Motive des Handelns zu beklagen. Die Motive sind immer nur insofern von Wert, als durch sie die Regelmäßigkeit des Handelns verbürgt wird. Die Handlungsweise des Einzelnen darf nicht rein zufällig zu den Zielen der Gesamtheit passen, sondern die Übereinstimmung muß nach einer gewissen Regel aus seiner Persönlichkeit hervorgehen. Eben das ist aber auch dann der Fall, wenn Belohnung und Strafe das Motiv zur Befolgung der sittlichen Normen bilden.

Man möchte vielleicht einwenden, daß Lohn und Strafe in dem Falle versagen, wo eine Entdeckung schlechterdings ausgeschlossen ist. Das ist an sich wohl richtig, nur daß in Wirklichkeit ein solcher Fall, in dem eine Entdeckung sich mit absoluter Sicherheit ausschließen läßt, niemals vorkommt. Man hat immer wenigstens einen Zeugen der Tat, nämlich sich selbst; es ist aber bekannt, wie leicht dieser Zeuge aus mannigfachen psychologischen Gründen, freiwillig oder unfreiwillig, zum Verräter wird. Eben darin liegt die Kurzsichtigkeit des Verbrechers, daß er die Möglichkeit einer Verheimlichung seiner Tat im Verhältnis zu den Nachteilen, die ihn im Falle einer Entdeckung treffen, viel zu hoch einschätzt. Übrigens handelt nicht nur der einzelne im Falle hoher Unwahrscheinlichkeit der Entdeckung gern etwas anders als sonst, sondern man beurteilt auch in einem Lande, in dem viele Verbrechen unentdeckt bleiben, das einzelne Verbrechen moralisch milder als in einem Lande, in dem fast jedes Verbrechen seine Sühne findet. Jedenfalls aber wird man behaupten dürfen, daß innerhalb jeder einigermaßen wohl organisierten Gesamtheit die Höhe der Strafe die Wahrscheinlichkeit der Verheimlichung weitaus kompensiert, selbst wenn diese Wahrscheinlichkeit gelegentlich einmal sehr groß sein sollte.

## § 7. Die höhere Sittlichkeit.

Man stellt vielfach die durch die staatliche Rechtsordnung erzwungene Sittlichkeit als niederere der darüber hinausgehenden als der höheren gegenüber[36]). In diesem Sinne verstehen wir hier den Begriff der höheren Sittlichkeit nicht. Immerhin gibt das hier gefundene sittliche Prinzip Anlaß genug, verschiedene Grade der Sittlichkeit anzuerkennen. Denn das, worauf für uns die Sittlichkeit in abstracto beruht, die Klarheit und Fülle der Begriffe, ist durchaus der Steigerung fähig, und je höher es sich steigert, um so größer ist auch das Maß der Sittlichkeit. Nun bedarf es allerdings im allgemeinen keiner besonders großen Fähigkeit zur Begriffsbildung, um sich in die staatliche Rechtsordnung korrekt einzufügen und ihren Normen nachzuleben, und deshalb wird die durch die staatlichen Strafen und Belohnungen erzeugte Sittlichkeit sich meistens nur als niedere darstellen. Gleichwohl lassen sich auch hier schon

---

[36]) Vgl. Wundt. Ethik, 1886, S. 419.

schwierige Konfliktsfälle denken, die Gelegenheit geben, ein hohes Maß geistiger Fassungskraft zu betätigen, und deren vollwertige Entscheidung dann auch tatsächlich als eine beträchtliche sittliche Leitung angesehen zu werden pflegt. In der Hauptsache aber kommt höhere Sittlichkeit in zwei nunmehr näher zu erörternden Beziehungen in Frage.

Wir haben oben dargelegt, wie der einzelne Mensch einer ganzen Fülle von Gesamtheiten anzugehören pflegt. Diese Gesamtheiten verfolgen ganz verschiedene Ziele und sind ganz verschieden organisiert; sie alle stellen Forderungen an den einzelnen, und diese Forderungen müssen demnach oft genug im Widerspruch zu einander stehn. Solche Widersprüche können sich aber auch schon innerhalb derselben Gesamtheit ergeben, wenn diese verschiedene Ziele verfolgt und verschiedenartige Mittel in Anwendung bringt und die verschiedenen Ziele und Mittel nicht klar gegen einander ausgeglichen sind; solche Differenzen verhalten sich dann kaum anders als die Differenzen verschiedener Gesamtheiten. Aus diesen Widersprüchen ergeben sich die sittlichen Konflikte, und es entspricht der allgemeinen Meinung, daß sich gerade in solchen Konfliktsfällen ein besonders feines sittliches Verständnis zu zeigen Gelegenheit hat. Dieses Verständnis liegt in erster Linie in der Fähigkeit, dem divergierenden Ideengang verschiedener Organisationen gleichzeitig zu erfassen und in seinem Handeln Ausdruck zu geben. Weiter erheischen die Konfliktsfälle aber auch eine besonders minutiöse Erfassung der Ideen jeder einzelnen Organisation. Während man sonst, wenn man die Ideen einer Gesamtheit nicht voll erfaßt hat, sich dadurch retten kann, daß man alles tut, was sie nur irgend verlangen könnte und somit über ihre wahren Forderungen eventuell weit hinausgeht, darf man in Konfliktsfällen die Forderungen der einen Gesamtheit nur eben erfüllen, weil man sonst unmöglich den entgegenstehenden Forderungen der andern gerecht werden kann. In solchen Fällen muß es sich also zeigen, ob man die Ideen der Organisationen in ihrer vollen Tiefe erfaßt hat. Nun muß man sich allerdings hüten, an die Entscheidung solcher Konfliktsfälle den Maßstab der Richtigkeit anzulegen. Dafür würde es an jeder Grundlage fehlen. Die Richtigkeit der Handlungsweise kann nur an dem einzelnen positiven Sittengesetz gemessen werden. Es gibt keinen Maßstab, der über den einzelnen Sittengesetzen stände und zwischen

ihnen zu entscheiden vermöchte. Auch in Konfliktsfällen ist die Entscheidung richtig immer nur vom Standpunkt des einzelnen Sittengesetzes aus, also vielfach in gewissem Sinne notwendig falsch, nämlich, wenn die Verletzung irgend eines Sittengesetzes schlechterdings unvermeidlich ist, vom Standpunkte dieses Sittengesetzes aus. Gelangt man hier doch zu einer absoluten Entscheidung, so legt man in letzter Linie willkürlich oder unwillkürlich ein einzelnes von den streitenden Sittengesetzen zu grunde, dem man gefühlsmäßig den Vorzug gibt, und das man deshalb als ausschlaggebend behandelt,[37]) ohne diese Bevorzugung aus reinen Vernunftgründen rechtfertigen zu können. Einen allgemeinen Maßstab gewinnt man nur dann, wenn man die Richtigkeit aus dem Spiel läßt und nur die formale Vernunft in Rechnung zieht, die in der Handlungsweise zum Ausdruck kommt. Diese formale Vernunft aber besteht in den Begriffen, die überhaupt für das Handeln Verwertung gefunden haben. Es kommt darauf an, in welchem Maße sich in dem Handeln des Einzelnen Ideen der Organisationen wiederspiegeln, oder allgemeiner, in welchem Maße der einzelne nach Maßgabe seines Handelns fähig ist, solche Ideen wiederzuspiegeln. Je mehr er nämlich dazu fähig ist, um so mehr ist er imstande, den Ideen irgendwelcher Gesamtheiten, denen er etwa angehört, gerecht zu werden. Damit gewinnen wir nun allerdings keinerlei Norm, nach der wir uns im Falle eines Gewissenskonfliktes richten könnten; eine solche ist eben aus der bloßen Vernunft nicht abzuleiten; für die tatsächliche Entscheidung des einzelnen Falles kann schließlich nur die gefühlsmäßige Vorliebe für die eine oder andere Organisation den Ausschlag geben. Will man eine allgemeine Sollvorschrift für diese Entscheidung aufstellen, so könnte sie nur dahin lauten, daß man bei seinem Handeln die Ideen aller in Betracht kommenden Organisationen möglichst vollständig berücksichtigen soll. Hat man dieser Vorschrift genügt, so macht es für die sittliche Beurteilung vom allgemeinen Standpunkt keinen Unterschied, für welche Handlung man sich dann schließlich aus gefühlsmäßigen Gründen entscheidet.

---

[37]) So etwa, wie mir scheint, auch Wundt, Ethik, 1886, S. 469, der durchweg der dem umfassenderen Zwecke dienenden Norm den Vorzug geben will. Vgl. dagegen Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/1893, Bd. II, S. 403.

Noch ungleich höhere Ansprüche werden an die begriffsbildende Tätigkeit in einer zweiten Richtung gestellt. Wir haben bisher den einzelnen und die Gesamtheiten lediglich als Gegensätze ins Auge gefaßt. Es ist jetzt aber zu erwägen, daß die Ideen, die den Gesamtheiten zugrunde liegen, schließlich auch von einzelnen Menschen hervorgebracht sind. Es kommt dabei nicht darauf an, ob vielleicht an der einzelnen Idee eine ganze Reihe von Menschen beteiligt ist, ob etwa das ganze Volk als ihr Schöpfer anzusehen ist. Diese Auffassung betont nur, daß der spezielle Anteil des einzelnen Menschen an den Ideen, die der Gesamtheit zugrunde liegen, vielfach völlig unbestimmbar ist, und daß nur Menschen, die in einer Gesamtheit leben, solche Ideen hervorzubringen vermögen. Kein Zweifel kann aber darüber sein, daß das gesamte Ideenmaterial der Organisationen schließlich auf die Tätigkeit einzelner Menschen zurückgeht[38]), insofern alle Gesamtheiten im eminenten Sinne das Produkt menschlicher Vernunft darstellen. Der Aufbau der Gesamtheiten hängt also auch von dem Maße der Vernunft ab, das der einzelne produziert. Dabei handelt es sich aber nicht um die Auffassung mitgeteilter Ideen, sondern um das freie Schaffen gänzlich neuer Ideen. Wir wiesen schon darauf hin, daß die Bildung neuer Begriffe und die Nachbildung mitgeteilter Begriffe keine prinzipiell verschiedenen Tätigkeiten sind, sondern daß sich beides nur dem Grade nach unterscheidet, indem die Bedingungen für die Bildung eines Begriffes im Falle der Mitteilung besonders günstige sind und die Begriffsbildung dabei also ein Mindestmaß von Intelligenz voraussetzt. Daraus ergibt sich, daß die Fähigkeit zur Begriffsbildung, die für den Aufbau der Gesamtheiten in Frage kommt, im ganzen auf einer ungleich höheren Stufe steht als die sonstigen sittlichen Qualitäten. Man hat nun bei dem Aufbau der Gesamtheiten keineswegs nur an die Tätigkeit des Gesetzgebers zu denken, wenngleich diese in gewissem Sinne als Prototyp gelten kann und gewissermaßen die höchste sittliche Leistung darstellt. Der Gesetzgeber, worunter hier derjenige zu verstehen ist, der die Normen ausdenkt, nicht, der ihnen die juristische Sanktion erteilt, zeichnet sich dadurch aus, daß er seine Ideen in ein klar zu Ende gedachtes, mitteilbares System bringt. Tut er am meisten für den Aufbau einer Organisation, so

---

[38]) Vgl. Lindner, Geschichtsphilosophie, 2. Aufl. 1904, S. 53.

arbeitet er doch nicht allein daran. Faßt er die Sache systematisch an, so hat doch daneben jedes Mitglied einer Gesamtheit unausgesetzt Gelegenheit, an der Hand von Einzelfällen an ihrem Aufbau und ihrer Fortentwicklung mitzuarbeiten. Eben diese unausgesetzte, im einzelnen kaum fühlbare Tätigkeit berechtigt zu der Lehre, daß die Gesamtheiten nicht Schöpfungen einzelner großen Männer, sondern des ganzen Volkes sind, daß sich der Volksgeist in ihnen niedergeschlagen oder objektiviert hat. So erwächst dem einzelnen als Mitglied einer Gesamtheit nicht nur die Aufgabe, den bestehenden Normen nachzuleben, sondern auch diese Normen weiter auszubauen, fortzuentwickeln und den Zeitverhältnissen entsprechend umzuwandeln. Dieser Aufgabe kann man ebenso durch theoretische Betrachtungen wie durch praktisches Handeln dienen. Die theoretischen Betrachtungen sind für das eigene wie für fremdes Handeln von unschätzbarem Werte, indem sie den Zusammenhang der Begriffe untereinander und damit die Folgen der Tat ins Klare bringen. Aber die Tat braucht ihrerseits nicht zu warten, bis alle Begriffe endgültig geklärt sind; man würde sonst überhaupt zu keiner Tat gelangen; denn eine endgültige Klärung der Begriffe gibt es nicht. Andererseits trägt aber auch nichts so zur Klärung der Begriffe bei als eben die Tat; sie eröffnet durch ihre Folgen Ausblicke, die der rein theoretischen Betrachtung verborgen blieben, und sie bildet so ein ebenso unentbehrliches Hilfsmittel der theoretischen Betrachtung wie diese für das praktische Handeln unentbehrlich ist. Theorie und Praxis sind überhaupt nicht schlechthin Gegensätze; die Theorie liefert die Motive; wenn aber die Motive da sind, so ist notwendig auch die Tat da. Indem nun auch die Tat in weitem Umfange am Aufbau der Organisationen beteiligt ist, ergibt sich die Möglichkeit, auch diejenigen Handlungen sittlich zu bewerten, die keinem zurzeit bestehenden positiven Sittengesetz entsprechen. Von dem hier vertretenen Standpunkt kommen diese Handlungen mit dem Werte in Betracht, den sie für den Aufbau eines künftigen Sittengesetzes haben können. Sie sind um so wertvoller, je vollständiger und klarer das sittliche System durchdacht ist, dem sie entsprechen sollen. Dabei braucht nun nicht etwa der Aufbau dieses neuen Systems das alleinige Ziel des Handelns zu sein. Wir würden damit wieder zu dem Standpunkt Kants, daß die Handlung rein aus Pflichtgefühl, oder wie wir es auffaßten, aus dem Trieb zur Ordnung erfolgt sein müsse, um

als sittlich gelten zu können, einen Standpunkt, den wir ablehnen zu sollen glaubten. Notwendig ist nur, daß die neue sittliche Idee als mehr oder weniger klar bewußtes Motiv in der Seele des Handelnden vorhanden war. Dabei werden wir als Motiv alle die Überlegungen anzuerkennen haben, die den Entschluß zur Tat begleitet haben; wenn auch der äußere Hergang von diesen Überlegungen unabhängig sein kann, dergestalt, daß dieser sich ohne sie ebenso vollzogen haben würde, so ist doch die Tat innerlich eine andere, wenn der Seelenzustand des Handelnden ein anderer ist, und auf diesen sind notwendig alle den Entschluß begleitenden Überlegungen von Einfluß. Man hätte sich etwa auch sonst zu der Tat entschlossen, aber das Auftauchen der neuen sittlichen Idee bewirkt, daß man sich mit einem freieren Gefühl, einem besseren Gewissen zu ihr entschließt. Vielleicht möchte man noch verlangen, daß die neuen Ideen bei der Tat in erkennbarer Weise hervorträten, da sie nur so einerseits sich bewerten ließen, andererseits für den Aufbau eines neuen Sittengesetzes von Vorteil wären. Dem gegenüber ist aber zu erwägen, daß die Fähigkeiten der Handelnden grundsätzlich dieselben bleiben, mögen nun seine Ideen erkennbar werden oder nicht. Zudem ist in der Regel dafür gesorgt, daß die Ideen eines Menschen auch für andere erkennbar werden; in letzter Linie sorgt dafür das eigene Mitteilungsbedürfnis, das selten versagt, sobald die Ideen nur einen gewissen Klarheitsgrad gewonnen haben. Tatsächlich urteilen kann man gewiß nur über das, was man wahrnimmt; das hindert aber nicht, daß man auch das Nichtwahrgenommene hypothetisch als wertvoll vorstellt, zumal man auch keineswegs alles sieht, was an sich erkennbar wäre.

## § 8. Die Allgemeingültigkeit der Handlungsweise.

Wir haben in der formalen Fähigkeit zur Begriffsbildung die Eigenschaft gefunden, die ein Erfordernis für jedes Sittengesetz ohne Rücksicht auf seinen Inhalt bildet. Wir haben nunmehr das Verhältnis dieser Eigenschaft zum kategorischen Imperativ zu erörtern. Der kategorische Imperativ ist für Kant das rein formale Ergebnis einer von aller Erfahrung absehenden Vernunft. Trotz dieses formalen Charakters glaubte aber Kant auf dieser Grundlage zu positiven Normen, wie etwa: „Du sollst niemals lügen" gelangen zu können. Wir stellen uns hier auf den Standpunkt, daß diese Mög-

lichkeit ausgeschlossen ist, und daß man zu positiven Normen nur auf Grund eines bestimmten, willkürlich zu wählenden Ziels gelangen kann. Sobald man uns diesen Standpunkt zugibt, unterscheiden sich unsere Ausführungen von dem kategorischen Imperativ kaum noch. Sein Wesen besteht darin, daß die Regel des eigenen Handelns sich als allgemeingültige denken läßt. Kant hat die Allgemeingültigkeit von der Menschheit im ganzen verstanden. Nun ist aber der Begriff der Allgemeingültigkeit ein relativer, dergestalt, daß der Kreis, für den er gilt, enger oder weiter gezogen werden kann, ohne daß der Begriff an sich darunter leidet, ebenso wie der Begriff „alle" gänzlich unbestimmt läßt, welchen Kreis er umschließen soll. Was für ein ganzes Volk gilt, wird man gewiß immer noch gern als allgemeingültig bezeichnen, solange man nur nicht etwa den Blick auf die Außenstehenden gerichtet hat. So erscheint immer das als allgemeingültig, was für alle gilt, die jeweilig der Blick umspannt. Richtet er sich absichtlich auf die kleinsten Einheiten, etwa auf die Familie, so kann auch für diesen Kreis von Allgemeingültigkeit die Rede sein. Aber das ist nicht das Wichtigste. Ungleich wichtiger ist die Möglichkeit einer mehrfachen Allgemeingültigkeit auch für denselben Kreis. Die in einem bestimmten Fall sittlich notwendige Handlungsweise eines Menschen läßt sich nach verschiedenen Normen bestimmen, die unter sich im Widerspruch stehen, die aber doch sämtlich als allgemeingültig denkbar sind. Halten wir uns nun für das Sittengesetz an die reine Vernunft, d. h. gehen wir über jede Erfahrung hinaus, so müssen wir das Sittengesetz als unendlich variabel behandeln. Denn jede Einschränkung der unendlichen Variabilität kann nur darauf beruhen, daß wir bestimmte Triebe als zu befriedigen, bestimmte Mittel als dazu geeignet voraussetzen. Solche bestimmten Triebe und Mittel können uns aber nur durch die Erfahrung gegeben werden. Ist nun aber das Sittengesetz unendlich variabel, so ist keine Maxime des eigenen Handelns denkbar, die sich nicht auch zugleich als Prinzip einer allgemeingültigen Gesetzgebung denken ließe. In irgend eins der als unendlich variabel vorgestellten Sittengesetze muß sich jede derartige Maxime einfügen lassen. Voraussetzung für ein formal sittliches Handeln bleibt dann lediglich, daß es ü b e r h a u p t nach einer Maxime erfolgt, m. a. W. daß ihm überhaupt ein Begriff zu grunde liegt.

Ein anderer Weg führt zu demselben Ziel. Kant leitet mit Recht

das Erfordernis der Allgemeingültigkeit aus der reinen Vernunft ab. Nun besteht aber das Wesen der Vernunft im Begriff, dieses Wort in dem allgemeinen Sinne verstanden, in dem es auch die Kantischen Ideen mit umfaßt. Daraus ergibt sich schon die enge Beziehung zwischen Begriff und Allgemeingültigkeit. Tatsächlich ist es nun auch das Wesen des Begriffs, daß er für d i e Fälle allgemein gilt, die er jeweils ins Auge faßt. Jeder Begriff beansprucht, eine allgemeingültige Wahrheit zum Bewußtsein zu bringen. Mag der Umkreis, in dem er gilt, enger oder weiter sein, in diesem Umkreis gilt er jedenfalls schlechthin allgemein. Eben daß er innerhalb seiner Grenzen alles umfaßt, gehört zu seinem Wesen. Eine Handlung, die einem Begriffe entspricht, besitzt also immer eine gewisse Allgemeingültigkeit.

Man könnte nun noch daran denken, für den Wert der Handlung das Maß der Allgemeingültigkeit in dem Sinne zu grunde zu legen, daß man eine Handlung für um so sittlicher erklärte, je weiter der Kreis ihrer Allgemeingültigkeit reichte. Dann wäre eine Handlung um so sittlicher, je weniger sie die Eigentümlichkeiten des einzelnen Falles berückischtigte, was kaum einen Sinn hätte. Rein theoretisch ist aber zu bedenken, daß die Allgemeingültigkeit aus der Vernunft abgeleitet ist, daß aber vor dem Forum der Vernunft durch den größeren Umkreis, für den ein Begriff gilt, an sich noch keinerlei Wertunterschied begründet wird. Wir wissen, daß in den Einzelwissenschaften keineswegs die allgemeinsten Begriffe die wertvollsten sind, sondern im allgemeinen die sog. mittleren. Gewiß kämpft die Wissenschaft auch um möglichst allgemeine Begriffe, weil diese dem Prinzip des geringsten Kraftmaßes in der Auffassung der Welt am besten entsprechen, aber sie will diese möglichst allgemeinen Begriffe doch nur besitzen, um aus ihnen eine möglichst große Fülle einzelnerer Begriffe ableiten zu können. Es ist nicht sowohl die Allgemeinheit, die sie reizt, als die Fülle der Beziehungen, die sie von solchen Begriffen erwartet. So ist immer die Fülle und nicht die Weite der Begriffe das Ziel der Vernunft. Und eben die Fülle ist es neben der Klarheit auch, die die Vernunft funktionsfähig macht, die ihr die Fähigkeit verleiht, der Erhaltung des Individuums und der Art zu dienen. Die Weite der Begriffe ist der Vernunft immer nur dann von Nutzen, wenn sie sich mit einer entsprechenden Fülle paart. Das Newtonsche Gravitationsgesetz hat deshalb einen so ungeheuern Wert, weil sich eine Fülle von Einzelregeln aus ihm ableiten lassen,

und weil alle Besonderheiten der Einzelfälle in ihm mit enthalten sind. Ist nun die Weite der Begriffe, die die Besonderheiten des Einzelfalles unberücksichtigt läßt und sich also nicht mit einer Fülle der begrifflichen Beziehungen paart, nach der ganzen Konstitution der Vernunft an sich ohne Wert, so haben wir auch keinen Anlaß, sie als Wertmaßstab für die rein aus der Vernunft geschöpfte formale Sittlichkeit zu benutzen. Tatsächlich trägt auch niemand Bedenken, eine Sittlichkeit höher zu stellen, die den Besonderheiten des Einzelfalles möglichst ergiebig Rechnung trägt als eine solche, die nach möglichst abstrakten Formeln strebt. Nur muß man immer verlangen, daß die Berücksichtigung des individuellen Falles auf der Grundlage von Begriffen erfolge. Die Besonderheiten des Einzelfalles und ihre Behandlung muß einer bewußt empfundenen Norm entsprechen, die nach dem Gesagten innerhalb ihres Kreises Allgemeingültigkeit beansprucht. Es ist ein Irrtum, wenn man annimmt, daß sich den individuellen Besonderheiten nicht auf Grund von Begriffen, sondern etwa nur gefühlsmäßig Rechnung tragen lasse. Es bedarf nur einer genügend reichen Entfaltung der Begriffe, um auch immer tiefer in das Individuelle des Einzelfalles einzudringen. Die absolut volle Erfassung ist allerdings eine unendliche Aufgabe, deren Lösung sich die Vernunft nur asymptotisch nähern kann. Die endgültige Lösung dieser Aufgabe ist aber für das Gefühl ebenso unmöglich wie für die Vernunft. Denn in der notwendigen Begrenztheit und Einseitigkeit jedes menschlichen Standpunktes besteht kein Unterschied zwischen der rein begrifflichen und der gefühlsmäßigen Auffassung.

## § 9. Schluß.

Der hier vertretene Standpunkt beansprucht nicht, die Ethik zu erschöpfen. Er sieht das sittliche Leben von einer bestimmten Seite an, ohne zu verkennen, daß es der philosophischen Betrachtung noch manche andere Seiten bietet. Hier handelte es sich nur um den Nachweis, daß auch für den extremsten ethischen Relativismus doch noch die Möglichkeit eines allgemeinen sittlichen Maßstabes gegeben ist, der sich seinem inneren Wesen nach zugleich aufs engste mit Kants kategorischem Imperativ berührt. Daß im praktischen Leben jemand nach diesem Maßstab urteilen sollte, ist kaum zu erwarten, weil sich kaum jemand so vollständig von jeder positiven sittlichen

Norm freimachen wird, um sein Werturteil rein nach der formalen Vernunft abzugeben. Dahin zielen auch die vorstehenden Ausführungen nicht. Die einzelnen positiven Sittengesetze sollen von ihnen ganz unberührt bleiben. Diese mögen weiter die Grundlage für sittliche Anerkennung und Verwerfung abgeben. Nur das gilt es zu betonen, daß die Philosophie einen Standpunkt besitzt, der sich von ihnen allen gleichmäßig frei macht und in gewissem Sinne über sie alle hinausweist. Diesen Standpunkt kann man in seiner vollen Reinheit nur theoretisch einnehmen; um ihn praktisch absolut festzuhalten, müßte man von allen seinen Neigungen, Instinkten und Gewohnheiten absehen können, was weder möglich ist noch wünschenswert wäre. Allein immerhin vermag man, sich jenem Standpunkt der rein formalen Vernunft bis zu einem gewissen Grade anzunähern. Die Möglichkeit dieser Annäherung ist abhängig von der Duldsamkeit gegenüber den einzelnen positiven Sittengesetzen. Je größer diese Duldsamkeit, um so näher steht man dem Standpunkt der von allem Inhalt absehenden, rein formalen Vernunft. Denn die Duldsamkeit besteht eben darin, daß man sich von den mit einem bestimmten Sittengesetz verwachsenen Neigungen und Gefühlen in seinem Urteil freizumachen versteht und so der reinen Vernunft Platz zu schaffen vermag. So hoch man nun aber auch den Wert der Duldsamkeit schätzen mag, so ergibt sich aus dem Gesagten nicht etwa, daß sie die Tugend kat' exochen wäre. Vom Standpunkt der formalen Vernunft ist sie jedesmal so viel wert, als sie Vernunft enthält, d. h. ihr Wert richtet sich nach der Fülle und der Klarheit der Begriffe, die in ihr zu tage treten. Eine gedankenleere Duldsamkeit ist, gewissermaßen von ihrem eigenen Standpunkt aus, weniger wert als eine gedankenreiche Unduldsamkeit. Zum Standpunkt der Duldsamkeit gehört es eben, daß sie auch gegen die Unduldsamkeit duldsam ist. Eben deshalb ist die Duldsamkeit auch vom Standpunkt der formalen Vernunft nicht unter allen Umständen und nicht in jedem Grade wünschenswert. Aber soweit sie tatsächlich vorhanden ist, soweit bedeutet sie auch eine Annäherung an den Standpunkt der formalen Vernunft. Und mit der Förderung der Duldsamkeit fördert man auch den Standpunkt dieser Vernunft und umgekehrt.

Kann so das hier aufgestellte Prinzip niemals beanspruchen, als alleiniger Wertmaßstab praktisch verwendet zu werden, so läßt sich aus ihm noch weniger, wie schon erwähnt, die sittliche Ent-

scheidung des einzelnen Falles ableiten. Eben deswegen vermag es auch nicht, unmittelbar auf die Maßnahmen der Gesamtheit oder auf das Verhalten der einzelnen Einfluß zu gewinnen. Es kann für die jeweiligen Ziele einer Gesamtheit nützlicher sein, ein gewisses instinktives Verhalten zu fördern als ein rein vernünftiges, weil eben jenes zufällig zu ihren Zielen gut paßt. Ebenso wird auch der Einzelne oft genug durch seine Instinkte besser bedient als durch seine Vernunft. Aber so häufig solche Fälle auch sein mögen, und so sehr der Einzelne wie die Gesamtheit aus ihnen ihren Nutzen ziehen, so handelt es sich in gewissem Sinne doch immer in solchen Fällen um Zufälligkeiten. Wenn es richtig ist, daß das Wesen des Menschen in der Vernunft besteht, worüber sich ja vielleicht streiten ließe, so bedeuten die Fälle, in denen das instinktive Handeln dem vernünftigen vorzuziehen ist, ein Verlassen des typisch Menschlichen[39]), man könnte sagen, einen Rückfall in die Tierheit. Auch den Tieren fehlt die Vernunft durchaus nicht; aber ihre Erhaltung ist überwiegend nicht von ihr, sondern von einer Art der Reaktion abhängig, die wir als Instinkt bezeichnen, deren Wesen uns aber nur insoweit verständlich ist, als diese Art der Reaktion auch noch in unser eigenes Seelenleben hineinragt. Es gibt nun Menschen, bei denen diese Art der Reaktion noch mehr vorherrscht als bei andern, und die insofern den Tieren noch näher stehen. Diese Menschen können trotzdem sehr nützliche Mitglieder ihrer Gesamtheit sein. Wir behaupten hier nur, daß sie nicht für jede andere Gesamtheit den gleichen Wert haben würden, und daß insofern ihr Wert innerhalb einer einzelnen Gesamtheit gewissermaßen ein zufälliger ist. Und das leiten wir daraus ab, daß jede Gesamtheit in letzter Linie auf der Grundlage des typisch Menschlichen, der Vernunft, aufgebaut sein muß. Aus diesem Umstande, der den Kernpunkt der ganzen vorstehenden Ausführungen bildet, läßt sich nun auch für das praktische Verhalten der Gesamtheiten ein Schluß ziehen. Die Organisation der Gesamtheiten enthält vielfach eine Gruppe von Maßnahmen, die den Zweck verfolgen, ihre Mitglieder ihrer ganzen Charakteranlage nach für ihre Pläne geeignet zu machen. Wir bezeichnen diese Maßnahmen als Erziehung. Die Erziehung kann sich nun darauf beschränken, die Mitglieder

---

[39]) Vgl. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/1893, Bd. II, S. 356, wo das Zweckvolle als das eigentlich Menschenwürdige erscheint.

für die jeweiligen Zwecke einer bestimmten Organisation geeignet zu machen. Nach dem Gesagten kann dafür eine Beeinflussung der Instinkte in bestimmter Richtung ebenso förderlich sein wie eine Steigerung der Vernunft. Die Organisation kann aber auch damit rechnen, daß sie einem beständigen Wechsel unterlegen ist, daß nicht nur ihre Ziele, sondern auch die Wege zur Erreichung dieser Ziele sich fortwährend teils allmählich, teils plötzlich zu verändern pflegen. Ob man die Gesamtheit mit der veränderten Organisation noch mit der bisherigen Gesamtheit identisch setzen will, ist vielfach reine Geschmackssache; keinesfalls begründet jede Veränderung schon eine neue Gesamtheit, und doch kann sich eine totale Umwandlung aller Ziele und Mittel aus lauter unscheinbaren Veränderungen zusammensetzen. Deshalb muß die Gesamtheit die Sorge für ihr zurzeit ganz fremde Ziele keineswegs schlechthin mit der Begründung ablehnen, daß eine Organisation mit solchen Zielen nicht mehr mit ihr identisch sei, und daß sie sich selbst widerspräche, wenn sie solche Ziele auch nur eventuell förderte. Die Gesamtheit darf in der Erziehung damit rechnen, daß sie gelegentlich ganz andere Eigenschaften ihrer Mitglieder nötig hat, als gerade zurzeit für sie die vorteilhaftesten sind. Ob sie damit rechnet, hängt rein praktisch davon ab, ob sie Veränderungen ihrer selbst für wahrscheinlich hält. Wenn sie aber damit rechnet, so ist die formale Vernunft die Eigenschaft, die sie mit Rücksicht darauf in erster Linie zu pflegen hat, eben weil diese Eigenschaft bei allen Veränderungen der Organisation immer von Wert bleibt. Wie die Förderung der formalen Fähigkeit zur Begriffsbildung zu e r z i e l e n ist, ist eine Frage der psychologischen Technik. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß in diesem Punkte die Familienerziehung vielleicht weniger zweckmäßig ist als eine Erziehung in der von Plato empfohlenen Art.

III.

# Die Kosmogonie Emanuel Swedenborgs und die Kantsche und Laplacesche Theorie.

Von

**Hans Hoppe** in Kloster Loccum.

Emanuel Swedenborg ist in der Geschichte der Philosophie bekannt als der Träger jener Visionen, die Kant zu seiner Schrift „Träume eines Geistersehers" veranlaßt haben. Dabei wird wenig beachtet, daß Swedenborg auch auf wissenschaftlichem Gebiete eine anerkannte Größe seiner Zeit gewesen ist. Seit dem Jahre 1721 schrieb er über physikalische, chemische, nautische und mineralogische Fragen[1]). Neuerdings ist auch auf seine Verdienste in der Histologie des Nervensystems hingewiesen[2]). Aber wenig bekannt dürfte sein, daß sich im 1. Bande seiner „Principia rerum naturalium sive novorum testaminum phaenomena mundi elementaris philosophice explicandi" (3 Bde., Dresden und Leipzig 1734) eine vollständige Kosmogonie findet, die Swedenborgs Anschauungen über Weltentstehung und Weltordnung bringt. Beim Lesen dieser Theorie fallen dem Leser merkwürdige Anklänge an die Kantsche Theorie auf; auch die Wrightschen Vorarbeiten zu Kants „Himmelstheorie" lassen sich in ihren Grundzügen bei Swedenborg erkennen. Gelegentlich ist in neuster Zeit eine dahingehende Übereinstimmung jener Philosophen wohl behauptet worden[3]), doch fehlt es bis heute an einer wissen-

---

[1]) Tafel, Sammlung und Urkunden etc. Abt. 1, Tübingen 1839. M. Matter, E. de Swedenborg, sa vie etc., Paris 1863.

[2]) cf. Gustav Retzius in Naturw. Rundschau 11. II. 09. cf. auch H. Schlieper, E. Swedenborgs System der Naturphilosophie etc. Inaug.-Diss., Berlin 1901.

[3]) Edm. Hoppe, Die Kant-Laplacesche Theorie und die Gasgesetze, Mitteil. d. math. Gesellsch. in Hamburg, II. 06.

schaftlichen Untersuchung dieser Frage. Wenn man bedenkt, einen wie großen Einfluß die Kantsche Theorie gerade in der Gegenwart auf die moderne Weltanschauung ausübt, nachdem sie lange Zeit so gut wie vergessen war, so ist es in der Tat von nicht geringer Bedeutung, wenn die Elemente jener Theorie schon bei Swedenborg nachgewiesen werden könnten, und damit ihr eigentliches Entstehungsdatum von 1755 in das Jahr 1734 verlegt würde. Aber Swedenborg ist nicht nur der Vater der Kantschen Kosmogonie, sondern darf auch als der der Laplaceschen Theorie angesehen werden! Bei der neuerdings anerkannten Verschiedenheit der Kantschen und Laplaceschen Theorie[4]) klingt das um so verwunderlicher. Während die Kantsche Theorie sich in der kosmogenetischen Wirbeltheorie Swedenborgs wiederspiegelt, entwickelt er am Schlusse des 3. Buches eine Theorie von der Entstehung des Planetensystems aus einem Zentralkörper (auch bei Laplace handelt es sich nur um das Planetensystem), das die Grundzüge der Laplaceschen Theorie in sich trägt. Die Lösung dieses Widerspruchs wird die Untersuchung zeigen müssen. Leider muß die Darstellung wegen des beschränkten Raumes, der zur Verfügung steht, die Resultate eng zusammendrängen, ohne die zum Teil äußerst interessanten Belegstellen anführen zu können.

Um die Swedenborgsche Kosmogonie verstehen zu können, ist eine kurze Orientierung über seine Lehre von der Struktur der kleinsten Körper unerläßlich, denn auf diese baut sich seine ganze Kosmogonie auf. Swedenborg vertritt eine Art Monadentheorie: alle sichtbaren Dinge und Elemente gehen auf einen ersten Seinszustand zurück, der seinen letzten Ursprung im Unbegrenzten hat: nullus philosophus negare potest, quin primum ens, ut successive reliqua, sive omnes partes, quibus componitur mundus, sit ab infinito productum[5]). Die erkenntnistheoretischen Erörterungen über die Art dieser Erkenntnis bringen schon merkwürdige Anklänge an Kants reine Vernunft. Swedenborg unterscheidet die aus der sinnlichen Erfahrung (a posteriori) gewonnenen Urteile und Schlüsse von der Intelligentia a priori, deren Erkenntnisquelle außerhalb der Erfahrung und geometrischen Anschauung liegt. Diese reine Vernunft (ipsissimum rationale) hat

---

[4]) cf. z. B. Eberts Bemerkungen zu Kant in Oswalds Klassikern Nr. 12 1. A. 1889.

[5]) a. a. O. p. 27.

als Charakteristikum die Möglichkeit, die a posteriori gewonnenen Ergebnisse analytisch in ein so geordnetes Verhältnis zu einander zu bringen, daß eine Analogie besteht: — in talem ordinem et nexum disponere, ut habeatur analogia[6]). In Übereinstimmung damit konstatiert Kant in der transzendentalen Analystik neben der sinnlich-rezeptiven Tätigkeit des Sinnesvermögens die begrifflich-spontane Tätigkeit des Verstandes, welche sich gerade dadurch von der ersteren unterscheidet, daß die gewonnenen Eindrücke „vermittelst einer Idee des Ganzen" in ein analoges System zusammengebracht werden[7]). Für Swedenborg stammt also die Philosophie des ersten Seins aus der reinen Vernunft, und alle physikalischen Stoffe und Naturobjekte sind für diese Theorie nur Analoga (man beachte den Gegensatz zum Empirismus!).

Die Notwendigkeit der Annahme des Unbegrenzten als Quelle des ersten Seins liegt in der Unmöglichkeit der Entstehung der Welt (= begrenzten Körper) aus selbst schon begrenzten Körpern. Das primum ens finitum muß also aus dem infinitum stammen. Das unmittelbare Erzeugnis des Unbegrenzten ist das simplex oder der mathematische Punkt, welcher gewissermaßen nur eine Grenze hat, durch die er das nächste begrenzt und so durch immer neue Begrenzungen immer kompliziertere Körper konstituiert[8]). Wohlgemerkt handelt es sich um die rein geistige Vorstellung des mathematischen Punktes: ... non extensum, ... non divisibile. Nach Art der „bewußten Monaden" Leipniz' und Wolffs spricht Swedenborg dem infinitum auch geistige Kraft zu (erit infinite quid intelligens); als Erzeugnis desselben besitzt der mathematische Punkt auch dessen intelligible Wesensbeschaffenheit[9]). Da nach der philosophia rationalis alles nur in und durch Bewegung entsteht, so vollzieht sich auch die Emanation des mathematischen Punktes aus dem infinitum durch Bewegung, welche als rein abstrakte nach Swedenborg am besten durch „inneren Zustand" oder „Streben nach Bewegung" umschrieben wird[10]). Auch die Räumlichkeit. die der so in Bewegung

---

[6]) p. 16.

[7]) cf. Kant, Kr. d. r. Vern. p. 86 ed. Kehrbach (Reklam).

[8]) p. 27.

[9]) Es handelt sich um eine bewußte Hervorbringung des mathem. Punktes durch das Unbegrenzte, so daß Swedenborg das infinitum ohne weiteres auf eine Stufe mit Gott dem Schöpfer setzt (p. 28).

[10]) p. 29, 32.

befindliche Punkt einnimmt, ist nach Swedenborg ein rein gedachter, intellektueller Raum[11]). In dem Verhältnis zu den sichtbaren Dingen ist der mathematische Punkt ein medium zwischen dem infinitum und den finita, so daß Swedenborg denselben Punkt hinsichtlich der Welt der physikalischen Stoffe das punktum naturale, hinsichtlich der reinen Geometrie das p. mathematicum nennt[12]). Aus der absoluten Art der Bewegung des punktum mathematicum folgt nun zunächst, daß die Bewegungs f o r m die denkbar vollkommenste, d. h. der Figur des Kreises ähnlich sein muß[13]); ferner muß überall in dem Punkte Bewegung sein. Nach der ersten Folgerung muß also die Figur dieser Bewegungsform die eines fortlaufenden Kreises sein, d. h. eine kreisförmig in der Richtung vom Zentrum nach der Peripherie und umgekehrt laufende Bewegungslinie darstellen; so kommt Swedenborg auf die S p i r a l e[14]). In dieser (abstrakt gedachten) Spirale ist überall gleichzeitig Bewegung[15]), die stets unter dem gleichen Winkel fortläuft[16]).

Soweit hält Swedenborg an der rein abstrakten Wesensbeschaffenheit des mathematischen Punktes und seiner Spiralbewegung fest. Nun zeigt sich die schwierige Aufgabe, aus den bisherigen Resultaten die Entstehung des ersten begrenzten, physischen Körpers zu erklären. Swedenborg umgeht sie durch einen an dieser Stelle in der Geschichte der Philosophie immer wiederkehrenden Trugschluß[17]): da die begrenzten Körper nicht aus sich selbst entstehen können, und wir nach der bisherigen Untersuchung nur mathematische Punkte haben, so muß das finitum in ihnen also seinen Ursprung haben: ... abiunde nullam originem habere potest[18]). Näher verdankt es seine Entstehung jener Spiralbewegung der mathematischen Punkte nach dem Princip nihil sine motu. Dieses finitum simplex oder primum substantiale[19]), welches den denkbar kleinsten physikalischen Raum ausfüllt, erhält bei seiner Emanation die Gestaltungskraft des mathematischen Punktes und somit die Fähigkeit, den nächsten begrenzten Körper zu bestimmen und dadurch die Reihe der physikalisch zusammengesetzten Körper zu eröffnen[20]). Die das erste finitum konstituierende Spiralbewegung

---

[11]) p. 34. [12]) p. 29—30. [13]) p. 36.
[14]) p. 36. [15]) p. 37. [16]) p. 47.
[17]) Die Geschichte dieses logischen Fehlers würde von den Pythagoräern über Origines, Descartes bis in die neueste Zeit führen.
[18]) p. 41. [19]) p. 42.5. [20]) p. 45.14.

der mathematischen Punkte denkt sich Swedenborg folgendermaßen. Da die fortlaufende Spiralbewegung reciproc, d. h. vom Zentrum nach der Peripherie und umgekehrt wirkt, werden die einzelnen mathematischen Punkte vermöge des Strebens nach Gleichgewicht in eine schließliche harmonische Lage gebracht, sodaß sich zwei Punkte durch gegenseitigen Kontakt beeinflussen, dessen mittelbare Wirkung sich durch die ganze Spirale hindurch bemerkbar macht[21]). Die allgemeine Kongruenz der Bewegungen wird durch die Pole reguliert, d. h. die vom Zentrum ausgehenden Spiralwindungen treten an dem einen Pol nach außen an die Oberfläche, während sie dieselbe am entgegengesetzten Pol wieder verlassen und im Innern zum Zentrum zurückkehren[22]). Die Spirale liegt also nicht in einer Ebene, sondern ist kubisch zu denken, so daß die Pole der Figur eines Kegels ähnlich werden (conorum instar formati)[23]).

Aus der Spiralbewegung leitet Swedenborg weiter die Aktionskraft und die Schiefe der Ekliptik ab. Da das Zentrum der Spirale nicht mit dem des Kreises (bzw. Kugel) zusammenfällt, so fällt auch das Schwergewichtszentrum nicht mit dem körperlichen Mittelpunkte zusammen[24]). Da die Bewegung des Schwergewichtszentrums um die Achse, in die es durch die allgemeine Bewegung um die Achse hineingezogen wird, eine Tätigkeit darstellt (quia est actualis), so zieht es die rotierenden Punkte in eine zweite von jener allgemeinen Rotation um die Achse unabhängigen Bewegung, durch die die schon auf der Oberfläche in Kreisbahnen rotierenden Punkte über die ganze Oberfläche fortschreitend geführt werden[25]). Diese Gedanken wendet Swedenborg auf die Schiefe der Ekliptik an und läßt mittels der durch die Rotation des Schwergewichtszentrums bedingten Progression die konzentrische Oberfläche sich bilden[26]). Durch das Zusammenwirken dieser Bewegungen ist also die Existenz der ersten begrenzten Körper bedingt. Der ganze Weltenraum ist nun mit solchen Körpern erfüllt. Dadurch entsteht die Möglichkeit des gegenseitigen Kontaktes, so daß durch eine solche mechanische

---

[21]) p. 49; man beachte, daß Kant 21 Jahre später noch die Idee der Fernwirkung vertritt.

[22]) p. 49. [23]) cf. hierzu die Figur Swedenborgs.

[24]) p. 51.24.

[25]) p. 51.s. [26]) Die nähere Ausführung bei Swedenborg p. 52.

Beeinflussung die nächst größeren Körper entstehen können[27]). Die so analog der Genesis der ersten Körper entstandenen zweiten Körper bedingen durch ihre größere Masse bei konstant bleibender Aktionskraft eine Verringerung der Schnelligkeit[28]). Bei diesem Evolutionsprozeß unterscheidet Swedenborg zwei Arten von Elementarteilchen, die aktiven, bei denen die Attraktion, und die passiven, bei denen die träge Masse überwiegt. Aus der Verbindung beider Faktoren entstehen elastische Teilchen (cedentia), welche die großen Körper zusammensetzen; jene cedentia sind aber nur möglich bei einer Aktionskraft, die eine gewisse Kontinuität der Beeinflussungen bedingt[29]). Wir sehen: eine durchaus evolutionistische Theorie, die dem modernen Evolutionismus nicht fern steht!

Die bisherige Theorie wendet Swedenborg nun auf das Sonnensystem an. Das ganze Universum, also auch das Sonnensystem, ist in fortlaufender Kontinuität mit dem universellen Element erfüllt. Die im Zentrum wirkende Aktionskraft dieses Systems ist die Sonne, welche nach der Theorie der Spiralbewegung[30]) sich selbst in stärkster Rotation befindet und diese Bewegung in gleicher Richtung mit abnehmender Intensität vermöge fortlaufenden mechanischen Druckes nach der Peripherie hin fortpflanzt[31]), wobei der Widerstand der Atmosphäre durch den beharrlichen Druck allmählig überwunden wird[32]). Aus der Bewegung der Planeten sehen wir, daß die Wirbelbewegung des Sonnensystems in der Ekliptik stattfindet[33]), sodaß die Polarachsen des einzelnen Punktes den Polarachsen der Ekliptik des Sonnenwirbels entsprechen[34]). Da alle Teile in gleichmäßiger Ordnung in derselben Richtung rotieren, so finden die Bewegungen sämtlich in parallelen Ebenen statt[35]), eine für das Verständnis einer Rotationstheorie äußerst wichtige Erkenntnis. Daß es trotzdem verschiedene Körper bei gleichen Ebenen gibt, kann nach Swedenborg verschieden erklärt werden. Da in den Polargegenden der stärkste Kontakt unter den einzelnen Körpern stattfindet, so kann eine Reziprozität unter den vielen begrenzten Körpern nur dadurch erzielt

---

[27]) p. 56.

[28]) p. 58. Im Anschluß hieran versucht Swedenborg die Gallileischen Fallgesetze, das Huygenssche Gesetz der Zentrifugalkraft sowie das III. Kepplersche Gesetz aus der Spezialbewegung abzuleiten.

[29]) p. 84. [30]) p. 93. [31]) p. 93, 94. [32]) p. 93.

[33]) p. 94. [34]) p. 93. [35]) p. 92.

werden, daß die in den Polarkreisen der Oberfläche rotierenden Punkte von einem Körper auf den benachbarten übergehen[36]; so kann man zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der Körper trotz der parallel gerichteten Rotation sehr wohl annehmen, daß durch eine derartige Übertragung der Materie die Oberfläche des einzelnen Körpers verkleinert bzw. vergrößert werden kann und dadurch ein gegenseitiges Gleichgewicht entsteht[36].

Sehr interessant ist es, daß Swedenborg im weiteren mit dem Äther (contiguum) rechnet: locus non concipi potest nisi in contiguo[37]. Die mechanische Beeinflussung der Körper untereinander (d. i. der Druck) vermittelt sich im Äther oder durch den Äther, sonder Zweifel ein Anklang an den Eulerschen Gedanken: der Druck des Äthers pflanzt sich fort. Der Druck ist proportional den Bewegungen, d. h. vom Zentrum nach der Peripherie hin abnehmend.[38]. Daraus ergibt sich, daß der Druck größer ist, je mehr Partikel vorhanden sind[39]. Die Druckhöhe bezieht sich auf die Äquatorebene jedes Partikels bzw. auf die Ebene der Ekliptik des Sonnenwirbels[40]. Aus jenen Elementarteilchen des Universums setzen sich die wirklichen Körper und ihre mannigfachsten Kombinationen zusammen, deren Wirkung analog derjenigen der Punkte und Partikel proportional der Masse ist.

Hinsichtlich der Formation des Sonnenwirbels gibt Swedenborg noch interessante Einzelheiten. Da die Aktionskräfte sukzessive in Erscheinung getreten sind, so folgt nach früheren Aussagen über die prinzipielle Folge und Zusammensetzung der Körper, daß das Sonnenaktionszentrum aus den Aktionskräften des Ersten, d. h. des Punktes besteht[41] und zunächst die Körper erster Ordnung um dasselbe rotieren, um später durch reziproken Kontakt und weitere Bewegung die zweiten begrenzten Körper zu konstituieren, welche ihrerseits in demselben Sinne um die Sonnensphäre rotieren. Dabei können die der Sonne am nächsten rotierenden Körper in die Sonnensphäre eingehen, so daß diese mit desto stärkerer Aktionskraft die übrigen Teile beeinflußt. Es sind also die in der Nähe der Sonne befindlichen Elementarteile im Zustande größerer Kompression als die diesem Zentrum entfernteren. Infolgedessen rotiert mit mecha-

---

[36] p. 94. [37] p. 95. [38] p. 96.46.

[39] p. 96.47; hier schwebt Swedenborg offenbar die Zentrifugalkraft vor Augen.

[40] p. 96.49 b. [41] p. 119.1.

nischer Notwendigkeit das einzelne Elementarteilchen in einem seiner durch die Entfernung vom Aktionszentrum bedingten Kompression proportionalen Kreis, d. h. in einem Wirbel[42]. Da nun die einzelnen Teile des Sonnenaktionsraumes selbst ihre Rotation haben, so dehnt sich diese Wirbelbewegung, die in Beziehung zu dem Äquator und den Polen des einzelnen Körpers steht, bis zu großer Distanz aus und muß so durch die Strömung und Lage der Teile auch die Körper der Ekliptik bilden[43].

Schon Gilbert (1600) und Kepler (1619) hatten die Aktionskraft des Zentrums eines Sternsystems nach Art der magnetischen Kraft aufgefaßt. Die von jenen Naturforschern beobachteten Kraftlinien im Eisenstaub hatte Descartes als die Anfänge spiralischer Wirbel angesehen. Dieser Methode schließt sich Swedenborg an; er will die Entstehung der Anziehung (von Newton als gradlinig wirkende Kraft aufgefaßt) durch die Spiralen erklären. Aus der Annahme unzählig vieler Aktionszentra im Weltenraum folgt die Existenz unzählig vieler Wirbel von der Art des Sonnenwirbels. Aus der Ähnlichkeit der einzelnen Wirbel im Universum mit den magnetischen Wirbeln folgt ferner, daß die Richtung der Wirbelbewegung vom Aktionszentrum nach der Peripherie geht[44]. Nach Analogie der magnetischen Wirbel sind die Spiralwirbel in der Nähe des Aktionszentrums (z. B. der Sonne) mehr radial gerichtet, bilden also schärfere Spiralen als die entfernteren, welche sich allmählich so ausbreiten, daß schließlich die einzelnen Teile in gemeinsamer Lage (senkrecht oder parallel gerichtet) verharren[45]. Aus dem Verlauf der magnetischen Kraftlinien schließt Swedenborg weiter, daß die Wirbel, welche in einer Ebene liegen, sich nicht stören. Die Planeten behalten also ihre Wirbel, d. h. ihre Trabanten in der Ebene des Tierkreises, d. h. der Ekliptik, ohne von dem Wirbel der Sonne gestört zu werden. Die einzelnen Wirbel im Himmelsraum sind auf die Achsen ihrer Systeme bezogen, da diese Achsen verschieden geneigt sind, so befinden sich die Elementarteile auf der Achse selbst in gradliniger Lage,

---

[42]) p. 121.6. [43]) p. 121.7.

[44]) Die durch die geometrische Verschiedenheit der äquatorialen und polaren Gebiete bedingte Verschiedenheit der Bewegungen verursacht spiralische Wirbel gegen die Pole und die Achsen der Teile, d. h. bei unserem Sonnensystem gegen die Pole des Tierkreises (p. 377).

[45]) p. 377.2.

dagegen auf beiden Seiten der Achse in krummliniger, d. h. in einer solchen Lage, die auf die Achse bezogen ist[46]). Bei einer geneigten Wirbelachse verlaufen aber die Spiralbewegungen in der Ekliptik des Wirbels (Äquator) nicht kreisförmig, sondern in Form einer Ellipse, d. h. die Planeten bewegen sich in der Figur einer Ellipse, in deren einem Brennpunkte die Sonne steht (exzentrische Stellung der Sonne!). Infolgedessen geht die Achse der Sphäre nicht durch den Mittelpunkt des Wirbels[47]).

Wo liegt nun diese Achse für den Sternenhimmel? Swedenborg findet sie in der Milchstraße[48]); und das ist ein Gedanke, um deren willen allein Swedenborg als der Vater aller späteren auf die zentrale Bedeutung der Milchstraße sich aufbauenden kosmogenetischen Systeme angesehen werden darf. Und dieser eminent wichtige und bedeutungsreiche Gedanke ist bei Swedenborg nur die Konsequenz der angewandten Theorie der Spiralbewegungen im kleinsten Körper! In der Milchstraße selbst sind die Aktionszentra dicht zusammengerückt, so daß die Spiralen außerordentlich eng und steil sind, und ihre enge Verbindung dem bloßen Auge als ein nebliger Streif erscheint. Aber Swedenborg geht noch weiter und findet, daß das gesamte unendliche Universum, welches aus begrenzten Körpern besteht, wieder unzählige solcher Milchstraßensysteme in sich birgt; ein systematischer Zusammenhang der Himmelskörper, der in die Unendlichkeit des Äthers weitergeht[49]).

Wie nun die Welt sukzessive durch eine lange Reihe immer neuer Entstehungen und Veränderungen zu dem, was wir sehen und wahrnehmen, geworden ist, so wird sie auch durch neu eintretende Verbindungen immer vollkommener werden, so jedoch, daß diese unendliche Mannigfaltigkeit sich immer nur auf Figur und äußere Art erstreckt, ohne das sich ewig gleichbleibende innere Prinzip zu

---

[46]) Nach der Regel: Bewegung des Volumens = Bewegung der Teile und umgekehrt ist mit der gleichen Lage der Elementarteilchen das Gleichgewicht und die Erhaltung der gemeinsamen Lage gegeben (p. 377).

[47]) p. 379. [48]) p. 379.8.

[49]) p. 380.11; Swedenborg geht auch auf die fortschreitende Bewegung der Erdbahn ein, indem er lediglich Ergebnisse der Theorie der kleinsten Körper auf die Rotation und Bildung der Erdbahn anwendet. Neue Ergebnisse werden nicht gewonnen.

verändern. Mit diesem Ausblick schließt Swedenborg seine Gedankenentwicklung über Mikrokosmos und Makrokosmos vorläufig ab.

Nur mit wenigen Worten sei die Arbeit von Wright erwähnt, durch die Kant nach seiner eigenen Aussage zu seiner „Himmelstheorie" angeregt ist. Kant hat offenbar die Wrightsche Schrift selbst nicht gelesen, denn er kennt sie nach seinen eigenen Worten nur aus den „hamburgischen freyen Urteilen" usw., in denen sich in drei Nummern des Jahrganges 1751 eine zirka 14 Seiten umfassende Anzeige des Wrightschen Buches findet[50]). Wenn auch Swedenborgs Name von Wright trotz Aufführung der in Frage kommenden „Authorities" nicht genannt wird, so ist die Annäherung Wrights an Swedenborg nur um so evidenter. Schon in der Methode der Forschung steht Wright durchaus auf Swedenborgschem Standpunkte. Wright unterscheidet zwischen der ratio a priori (Moral probility) und der Beweisführung a posteriori (Mathematical Certainty); er rechnet mit mathematischen Punkten (which is only to be conceived) und mit physikalischen Punkten [51]). Er räumt der Milchstraße eine besondere Bedeutung ein und faßt sie als ein System von unendlich vielen Sternen, deren Zahl er auf ca. 3 888 000 schätzt [52]). Wright fordert mit Swedenborg, that all the Stars are, or may be in Motion.[53]) Er redet von einer Achsen- und Lokalbewegung und will mit Swedenborg die Schiefe der Sonnenekliptik durch die Eigenbewegung der Sonne um ein Zentrum erklären [54]). Wenn auch des weiteren Wright mit optischen Experimenten arbeitet, so ist jedenfalls für seine Idee, die Sternenwelt als geordneten Zusammenhang unzähliger Systeme darzustellen, der Titel ‚Original Theory or new Hypothesis' objektiv nicht gerechtfertigt.

Einundzwanzig Jahre nach dem Erscheinen des Swedenborgschen Werkes schrieb Kant seine „Himmelstheorie", die in dem Sw.schen Gedanken, die Fixsternwelt als verschiedene Systeme, welche nach Analogie des Sonnensystems um ein Zentrum kreisen, aufzufassen, ihren Aus-

---

[50]) Das anscheinend seltene Buch "An original Theory or new Hypothetis of the Universé" etc. by Th. Wright, of Durham, London 1750 (nicht 1734, wie Kobold in „Bau des Fixsternhimmels", Braunschweig 1906, zitiert) ist in der Göttinger Universitätsbibliothek vorhanden.

[51]) a. a. O. p. 9, p. 27 Anm.

[52]) p. 42. [53]) p. 51. [54]) p. 53.

gangspunkt nimmt[55]). Als Grundlage der Welt setzt Kant die von Gott geschaffene Materie, die, in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöst, den ganzen Weltenraum erfüllt hat. Damit tritt Kant in einen Gegensatz zu Sw., der noch weiter zurückgeht und die materiell kleinsten Körper als Zusammensetzungen der Spiralwirbel der mathem. Punkte ansieht. Es ist das bleibende Verdienst Kants, endgültig mit allen monadentheoretischen Versuchen, die Materie ihrem Ursprung nach zu erklären, aufgeräumt zu haben und demgegenüber das Newtonsche Gravitationsgesetz zum Stützpunkt seiner Himmelstheorie gemacht zu haben. Die zerstreuten Elementarteilchen der Materie bei Kant entsprechen also den Swedenborgschen ersten begrenzten Körpern oder den physischen Punkten. Diese Elemente setzen sich nach Kant sofort in Bewegung und sind sich selber eine „Quelle des Lebens". Auch bei Sw. ist bekanntlich die Bewegung der kleinsten Körper das wesentliche Bildungsprinzip der Welt und konstitutives Merkmal ihrer Lebendigkeit. Eine bedeutend klarere Auffassung als Kant zeigt Sw. bei der Konstitution des Wirbels; er rechnet nur mit der direkten Übertragung des mechanischen Druckes durch Kontakt der Körper; Kant dagegen operiert mit der Fernwirkung als Kraft und läßt den Zentralkörper aus „großen Entfernungen" die kleinen Körper in seinen Wirkungskreis zwingen, eine wissenschaftlich unvollziehbare Vorstellung, die nebenbei unerklärt läßt, wie die bestimmten Grenzen des einzelnen Wirbels, mit denen Kant später rechnet, zu verstehen sind. Auch hat Kant den bei Sw. vorhandenen Unterschied zwischen Aktionskraft und träger Masse (der „bloß leidenden Materie"), der hier um so auffälliger ist, weil nach Newton die Masse von selbst Trägerin der Aktionskraft ist, also nicht von ihr getrennt betrachtet werden kann; ein Gedanke, der bei einem Anhänger der Gravitationstheorie durchaus unvermittelt erscheint. Ebenso läßt Kant die Zentripetal- und Zentrifugalkraft unermittelt neben der Aktionskraft wirksam sein[56]), während Sw. sich um ihre philosophische Erklärung bemüht. Durch die Rotation der vermöge der Zentrifugalkraft im Wirbel um den Zentralkörper rotierenden leichteren Teile entstehen nach Kant die verschiedensten Kreisbewegungen in mehreren Ebenen; diese üben eine korrigierende

---

[55]) Ausgabe von A. J. v. Öttingen in Oswalds Klassikern Nr. 12 p. 4.

[56]) a. a. O. p. 45.

Tätigkeit auf einander aus, bis die Körper von gleicher Schwere in demselben Sinne in parallel zu einander stehenden Rotationsbahnen den Zentralkörper umkreisen. So wiederholt Kant die Sw.sche Theorie von dem Gleichgewichtszustand der rotierenden Körper und ihrer parallelen Rotationsbahnen. Während aber Sw. sich große Mühe gibt, das Zustandekommen der parallelen Bewegungsebenen durch Analogie mit den Magneten begreiflich zu machen[57]), begnügt sich Kant mit der Erklärung, daß die verschieden gerichteten Rotationswirbel sich so „einschränken“ müssen, daß sie parallel gerichtet werden, ohne das warum zu erörtern[58]). Besonders auffällig zeigt sich die Übereinstimmung beider Philosophen bei der Lehre von der verschiedenen Dichtigkeit der rotierenden Körper. Sw. begründet seine Anschauung auf folgender Weise: die kleinen Wirbel der einzelnen aktiven Teilchen erfüllen wohl die Sphäre, aber bilden noch nicht die sichtbare Welt. Zu dem Zweck müssen sie in einen engeren Raum zusammengebracht werden. Durch die Anhäufung vieler solcher kleinen Wirbel entstehen die Himmelskörper. Die ursprünglich verschieden gerichteten Rotationen der Körper um ihr Aktionszentrum schlagen allmählich durch die gegenseitigen Stöße und Widerstandskräfte in eine gleichmäßige um. Der Einfluß dieser gemeinsamen Rotation erstreckt sich auf die in einer größten Entfernung befindlichen Wirbel durch mechanische Übertragung von einem zum andern, darum nimmt der Einfluß mit Zunahme der Entfernung ab, so daß die entfernteren Teile langsamer rotieren und von geringerer Dichtigkeit sind (cf. o.). Dasselbe Ergebnis finden wir bei Kant ohne Begründung[59]). In ähnlicher Weise gibt Sw. für die Schiefe der Ekliptik, die Kant aus seiner bloßen Unvollkommenheit der natürlichen Anpassung erklären will, eine mechanische Begründung durch die Lehre von der Exzentrizität des Schwerpunktes (cf. o.).

Eine der Zusammensetzung des Sonnensystems ähnliche Bildung vollzieht sich nach Kant im ganzen Weltenraum. Die Fixsterne sind gleich unserer Sonne unzählige Zentra ähnlichen Systeme. Wir sehen, wie auch hierin Kant mit Sw. zusammentrifft. Die g r u n d l e g e n d e Übereinstimmung besteht jedoch in der beiderseitigen Betonung

---

[57]) Bei Swedenborg a. a. O. p. 377—379.

[58]) Bei Kant a. a. O. p. 45.

[59]) p. 49.

der Milchstraße als gemeinsames Zentralsystem aller Sternwirbel. Kant erklärt die Milchstraße für einen breiten Sternengürtel, der sich im Sinne eines größten Zirkels über den ganzen Himmel zieht. Bildet so die Milchstraße für sich ein System, so ist sie im Hinblick auf die außer ihr liegenden Sternsysteme die gemeinsame Zentralfläche, auf welche sich sämtliche Sterne beziehen[60]). Dieses Milchstraßensystem macht aber noch nicht das ganze Weltall aus, sondern die Sternbildungen gehen darüber hinaus in alle Weiten der Unendlichkeit, und alle jene unendlich weiten und großen Milchstraßensysteme müssen wiederum als einheitliches System gedacht werden[61]). Mit dieser Grundanschauung stehen wir im Mittelpunkte der Kantschen Kosmogenie. Genau die gleiche Gesamtvorstellung hat Swedenborg. Beide Darstellungen gleichen sich aber auch in den Einzelheiten auffallend, die wir hier kurz zusammenfassen: Zum Zustandekommen eines Wirbels ist in erster Linie ein Aktionszentrum nötig; dieses unterscheidet sich von den übrigen Teilen des Wirbels hauptsächlich dadurch, daß sich in ihm Partikeln mit besonders attraktiv wirkenden Kräften angesammelt haben, während die passiven Partikel die peripheren Gegenden des Wirbels einnehmen. Der Widerstand der letzteren wird allmählich überwunden, bis dann die kleineren Körper um jenen Zentralkörper durch die Wirksamkeit der Zentrifugal- und Zentripetalkraft in einer solchen Ordnung rotieren, daß ihre Dichtigkeit mit zunehmender Entfernung vom Zentrum abnimmt. Eine Fülle kosmogenetischer Gedanken, die sich bei Swedenborg und Kant gleicherweise findet, mit dem Unterschiede allerdings, daß Sw. durchweg eine eingehende Untersuchung seiner Thesen bringt.

Die nach dieser Erkenntnis sich aufdrängende Frage: hat Kant im Jahre 1755 die Schrift Swedenborgs gekannt? läßt sich zurzeit nicht strikte beantworten und kann hier auch nicht näher untersucht werden. Nur soviel sei erwähnt, daß die historischen Data, vor allem die geachtete Stellung, die Sw. nach aller Überlieferung in der zeitgenössischen deutschen Gelehrtenwelt gehabt haben muß, es zum mindesten nicht unwahrscheinlich machen, daß Kant schon vor 1755 von den principia Sw.s gewußt hat, wenn auch nicht in dem Maße, daß ihm die in dem großen dreibändigen Werk einigermaßen ver-

[60]) p. 32. [61]) p. 90.

schwindenden kosmogenetischen Gedanken Swedenborgs bei der Abfassung der „Himmelstheorie“ bewußt gegenwärtig gewesen wären.

Mit dem, was wir bisher von der Swedenborgschen Theorie gehört haben, scheint die kosmogenetische Aufgabe erledigt zu sein. Allein Swedenborg ist noch nicht am Ende. Er stellt fest, daß mit seiner bisherigen Theorie wohl die Fixsterne und Sonnen erklärt sind, daß aber nicht einzusehen ist, wie innerhalb der Wirbel die Planetenwirbel entstehen sollen. Gerade hier zeigt sich, daß Sw. kein gewöhnlicher Kopf war. Der Einwurf, den er hier selbst gegen seine Theorie erhebt, ist auch gegen die Kantsche Theorie erhoben worden. Kant hat nicht beachtet, daß bei der ursprünglich vorausgesetzten radialen Bewegung zum großen Attraktionszentrum die kleinen Attraktionszentra in noch höherem Maße als die „leichtere“ Maße durch jene Zentripetalkraft bestimmt werden müßten. Swedenborg hat diese Lücke in seinem System gefühlt, und es ist überaus interessant zu sehen, wie er, um sie auszufüllen, auf die Idee verfällt, die später Laplace seiner Theorie zugrunde gelegt hat.

Sw. greift auf seine frühere Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Elementarteilen zurück. Infolge ihrer verschiedenen Geschwindigkeit und Masse tritt in dem Wirbel selbst eine Scheidung derart ein, daß die Teilchen von vorwiegend träger Masse den Wirbel einschließen[62]). Durch diesen Prozeß wird die Zahl der trägen Körper ständig vermehrt und ihre Kondensation um die Sonne ständig größer, bis die einzelnen Körper die Form einer in stärkstem Maße kondensierten Wolke oder einer Rinde annehmen (...crustae aut nubis densissimae instar)[63]). Hierbei ist es von größter Bedeutung, daß Sw. für diese zunehmende Entfernung vom Zentrum des Wirbels in Übereinstimmung mit Laplace die Zentrifugalkraft als Ursache annimmt[64]). Daraus folgt, daß diese Kondensation in einem Ringe in der Ebene des Tierkreises erfolgen muß, weil da die Zentrifugalkraft am größten ist[65]). Bei der immer größer werdenden Ausdehnung des Ringes muß derselbe fortgesetzt an Dichtigkeit abnehmen und schließlich

---

[62]) p. 391.2. [63]) p. 392. [64]) p. 393.5.

[65]) Im Anschluß an die Zentrifugalkraft leitet Swedenborg später für die verschiedenen Planeten das III. Keplersche Gesetz ab (p. 444).

platzen[66]). Der abgerissene Teil muß sich zu einer Kugel resp. einem neuen Wirbel aufrollen und die Rotation im Sinne des ursprünglichen Wirbels fortsetzen, da die äußeren Teile des Ringes eine größere absolute Geschwindigkeit haben als die inneren[67]). Je nachdem der Ring zerreißt, kann ein einzelner oder mehrere Planeten oder ein seinerseits wiederum Trabanten absondernder Wirbel entstehen[68]). In dem Zentralwirbel können sich beliebig viele Ringe absondern und dadurch in verschiedenen Entfernungen die Planeten mit ihren Trabanten entstehen. Hieraus erklärt sich, daß alle diese Planetenbahnen in der Ebene des Tierkreises liegen. Von Bedeutung ist, daß Sw. als das Resultat der fortschreitenden Inkrustation der Sonnen und der abgesonderten Planeten das Aufhören des Leuchtens voraussieht, so daß dieser Entwicklungsprozeß in dem dunklen, völlig inkrustierten Weltkörper endigt.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die angeführten Gedanken Swedenborgs sich mit den Laplaceschen eng berühren: Laplace nimmt ebenfalls als Urzustand einen Kern, d. i. die Sonne, umgeben von einer Atmosphäre an[69]). An deren Grenze bildet sich durch Abkühlung der in Gestalt eines Nebels rotierenden Materie ein Ring, der bei weiterer Abkühlung zerreißt und sich in mehrere Ringe oder Zonen auflöst[70]), die gleichfalls in konzentrischen Ebenen um die Sonne rotieren[71]). Infolge der inneren Inkongruenz eines jeden solchen Ringes (anneau de vapeurs), wird er sich in mehrere Massen auflösen, die ihrerseits in demselben Sinne um die Sonne rotieren[72]). So bilden sich nach Laplace die Planeten mit ihren Trabanten! Angesichts dieser zahlreichen Berührungspunkte zwischen beiden Forschern sei auch auf den Unterschied hingewiesen: Swedenborg erkennt keine actio in distans an und kennt demgemäß das Newtonsche Gravitationsgesetz wohl als einen mathem. Ausdruck für die Wirkung der Massen auf einander, kann aber die Gravitations k r a f t nicht zur Erklärung für den Weltentstehungsprozeß verwenden. Sie ist nach ihm erst die Folge des Druckes im Äther, nicht die Ursache; darum finden wir die einfache Beziehung zwischen Zentrifugalkraft und Gravitation, welche

---

[66]) p. 393.5. [67]) p. 394. [68]) p. 393.6.

[69]) cf. Oeuvres complètes de Laplace, T. sixième: Exposition du système du monde, Paris 1884, p. 499. ss.

[70]) p. 500.5. [71]) p. 501. [72]) p. 502.

für die Laplacesche Theorie bestimmend ist, bei Sw. nicht. In der Art der Herleitung sind also Kant und Laplace von Swedenborg verschieden, obwohl selbst hierin bei beiden Forschern viele einzelne Momente an Sw. erinnern. In den Resultaten dagegen, und zwar nicht nur im Schlußergebnis, sondern auch in den dazwischenliegenden Teilresultaten ist eine überraschende Übereinstimmung sowohl der Kosmogonie Kants wie der Planetenentstehungstheorie von Laplace mit den Ausführungen Swedenborgs zu verzeichnen.

Noch in jüngster Zeit hat M. B. Weinstein wieder konstatiert, „daß nach Kants außerordentlicher Leistung neue grundlegende Ideen für die Entstehung der Welten nicht gewonnen sind"[73]. Nun, so ist es um so mehr Pflicht historischer Gerechtigkeit, in der Geschichte der Versuche des menschlichen Geistes, auf philosophischer Grundlage eine Anschauung vom Werden der Welt zu gewinnen, den Mann nicht zu übergeben, der die Resultate Kants und Laplaces bereits vor ihnen abgeleitet hat: Emanuel Swedenborg!

---

[73]) M. B. Weinstein, Entstehung der Welt und der Erde etc. Leipzig 1908, p. 137.

IV.

# Richard v. Schubert-Solderns erkenntnistheoretischer Solipsismus.[1])

Von

Dr. Regine Ettinger-Reichmann in *Zürich*.

## 1. Einleitung und Darstellung.

Unter den erkenntnistheoretischen Lehren der letzten 3 Dezennien gehört unstreitbar die Erkenntnistheorie v. Schubert-Solderns zu den interessantesten. Und zwar ist sie dies nicht bloß in philosophisch-systematischer Beziehung, was für uns hier hauptsächlich in Betracht kommt, sondern auch, was wir doch nicht unerwähnt lassen möchten, als ein Symptom, ein Charakteristikum unserer Zeit. Eine scharfsinnige und geistreiche Durchführung des subjektiv-idealistischen Standpunktes in der Erkenntnistheorie, ja, eine zur letzten Konsequenz getriebene Zuspitzung des subjektivistischen Prinzips, die ihren prägnanten Ausdruck im Solipsismus findet, bildet sie ein Seitenstück, eine Parallelerscheinung zu dem unsere Zeit — neben entgegengesetzter Tendenz — immer noch in hohem Maße beherrschenden Individualismus, wie er sich in Wissenschaft (Nationalökonomie, Geschichte, Ethik, Pädagogik) und Kunst mehr oder weniger geltend macht. Dieser intellektuelle, ethische und ästhetische Individualismus stellt keine isolierte Erscheinung dar, ist vielmehr nur ein Glied in der viel verschlungenen Kette des gesamten sozial-kulturellen Getriebes, ist in letzter Linie — allerdings mehr mittelbar als unmittelbar — nur ein Reflex des ökonomischen Individualismus, wie er innerhalb der modernen kapitalistischen Wirtschaftsordnung auftritt. Die

---

[1]) Eine größere Arbeit von mir über die „Immanente Philosophie“, in welcher auch v. Schubert-Soldern ausführlicher als hier behandelt wird, wird in nächster Zeit erscheinen.

theoretische Philosophie, die Erkenntnistheorie erst recht, scheint uns zwar auf den ersten Blick ganz abseits zu stehen von den Einflüssen des praktischen Lebens, seiner wirtschaftlichen Interessen und Kämpfe. Man darf jedoch nicht außer Acht lassen, daß der Denker bei dem Ausbau auch seiner theoretischen Lehren, seiner Weltauffassung — von seiner Lebensauffassung gar nicht zu sprechen — unbewußt doch mehr oder weniger vom gesamten Umkreis seiner Erlebnisse, seiner Ansichten und Überzeugungen beeinflußt wird, und unter diesen Erlebnissen und Ansichten nehmen die ihm vom sozialen Leben, von den wirtschaftlichen Klassenkämpfen und Gegensätzen des letzteren übermittelten, einen vornehmen Platz ein[2]).

Wenn wir die Lehre v. Schubert-Solderns zum erkenntnistheoretischen Subjektivismus stempeln, so glauben wir es deshalb tun zu müssen, weil er — im Grunde genommen — die Realität im Sinne einer vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit vollständig aufhebt. Denn er geht nicht bloß methodologisch von den Bewußtseinsdaten, den Empfindungen aus, sondern läßt diese allein als einzige Wirklichkeit gelten. Im Gegensatz zum kritischen Realismus (Lotze, Fechner, v. Hartmann, Wundt, Volkelt, Külpe u. a.), der neben den Bewußtseinsdaten, den die Realität vermittelnden Sinneswahrnehmungen, als psychischen Zuständen und Erlebnissen, noch die erwähnte, von den letzteren unabhängig

---

[2]) Wir müssen nur bedenken, daß v. Schubert-Soldern in seinen sozialpolitischen Ansichten ein Wortführer des Mittelstandes ist und für das — vom Staate freilich beaufsichtigte und geregelte — Konkurrenzprinzip eintritt, um die wirtschaftliche Selbständigkeit des Einzelnen im Produktionsprozeß möglichst zu erhalten, so werden wir der feinen Fäden gewahr, die den wirtschaftlichen Individualismus mit dem erkenntnistheoretischen Solipsismus verknüpfen (Das menschliche Glück und die soziale Frage. 1896. S. 198—229). Durch diesen Hinweis wollen wir keineswegs bestreiten, daß der erkenntnistheoretische Solipsismus schon durch die erkenntnistheoretischen Probleme selbst, durch manche Tatsachen der Erfahrung nahegelegt wird. Daß aber v. Schubert-Soldern gerade den erkenntnistheoretischen Solipsismus auf Kosten anderer möglicher Lösungsarten wählt, glauben wir sozialpsychologisch dadurch erklären zu können, daß die wirtschaftliche Stellung des Mittelstandes, die eine individualistische Weltauffassung besonders fördert, und deren Standpunkt v. Schubert-Soldern einnimmt, den letzteren mittelbar sehr gut in subjektivistischer Richtung beeinflussen und zur besonderen Hervorkehrung des subjektivistischen Prinzips geneigt machen konnte.

existierende Realität behauptet, ist nach v. Schubert-Soldern die Wirklichkeit nur einmal vertreten, nämlich als ein dem Bewußtsein Immanentes. Das G e g e b e n e , Erfahrbare wird nach ihm nur in Beziehung auf das Ich, Subjekt oder Bewußtsein vorgefunden, ist also nur in Bewußtseinsdaten des Erkennenden enthalten. S u b j e k t und O b j e k t sind die unterscheidbaren zwei Momente des Gegebenen, als eines ursprünglichen Ganzen, die zusammengehören, einander voraussetzen und bedingen und nur in der logischen Analyse einzeln festgehalten werden können. Sein, Existenz kann deshalb nur bedeuten: Bewußtseinsobjekt, Bewußtseinsinhalt sein. „Alles, was über das Bewußtsein oder das Gewußtwerden hinausgeht, ist t r a n s - z e n d e n t“ und muß als solches aus der Erkenntnistheorie beseitigt werden. Er verwirft deshalb jede Art von M e t a p h y s i k im Sinne derAnnahme und Bestimmung einer transzendenten Realität, d. h. einer außerhalb des Bewußtseins existierenden Wirklichkeit, als eine unwissenschaftliche, unzulässige Zutat.

v. Schubert-Soldern ist zwar bestrebt den Anforderungen unseres induktiv-wissenschaftlichen, realistisch denkenden Zeitalters sich anzupassen und sucht deshalb seiner Lehre des „erkenntnistheoretischen Solipsismus“ die gefährlichen Spitzen abzubrechen und realistische Elemente in dieselbe hineinzuflechten. Daher der realistische Anschein, den manche seiner Behauptungen tragen.

Das Geltenlassen des unmittelbar Vorgefundenen allein, die Bekämpfung jeder über die Sphäre des Bewußtseins hinausliegenden Realität, sowie der Gedanke der durchgängigen K o r r e l a t i o n von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich bringt v. Schubert-Soldern — trotz allen Differenzen, die sonst zwischen ihm und den Anderen bestehen — in nahe Beziehungen zur langen Reihe der subjektivistischen Erkenntnistheoretiker unserer Tage, wie wir sie in den Vertretern des P o s i t i v i s m u s (Korrelativismus von L a a s , Empiriokritizismus von A v e n a r i u s , M a c h) und in den Wortführern der i m m a n e n t e n P h i l o s o p h i e (S c h u p p e , R e h m k e , L e c l a i r , K a u f m a n n u. a.) antreffen. Im Hinblick auf die soeben erwähnte metaphysikfeindliche Stellung v. Schubert-Solderns, sowie die Verneinung der vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit lassen sich auch — trotz aller sonstigen großen Abweichungen — Berührungspunkte zwischen demselben und einzelnen Vertretern des Neukantianismus (L a n g e , C o h e n)

herstellen. Am nächsten allerdings steht er der immanenten Philosophie[3]). Es ist hier jedoch nicht der Ort, näher auf alle diese Beziehungen einzugehen. Es sei nur erwähnt, daß v. Schubert-Soldern selbst sich seiner nahen geistigen Verwandtschaft mit dem Standpunkt der erwähnten subjektivistischen Erkenntnislehren vollständig bewußt ist, wie dies aus seinen diesbezüglichen Äußerungen hervorgeht[4]). Aus dem Lager des Positivismus sehen wir Mach die nahen Beziehungen seines Standpunktes zu dem v. Schubert-Solderns bestätigen[5]). Avenarius seinerseits gibt seine Verwandtschaft mit Schuppe zu. Und der Standpunkt des letzteren kommt in den Hauptpunkten — abgesehen von einzelnen Abweichungen — dem v. Schubert-Solderns gleich[6]).

Wenn die subjektivistischen Erkenntnistheoretiker, natürlicher Weise, sei es von Kant, sei es von Hume, oder seinem frühen Vorgänger Protagoras (Laas) ausgegangen sind, so zählt v. Schubert-Soldern, der in gewissem Sinne die Mitte zwischen den Neukantianern und den Positivisten einnimmt, sowohl Locke, Berkeley und Hume, als auch Kant zu seinen geistigen Ahnen, wie er dies selbst erklärt[7]). Daher auch seine hohe Bewertung des seiner Zeit erfolgten Rückganges auf Kant. Er ist auch kein reiner Empirist, trotz seinem vermeintlichen ausschließlichen Festhalten

---

[3]) Vgl. L. Stein, Der Sinn des Daseins, S. 144; Külpe, Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. 1903. S. 152—154; Störring, Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909. S. 128—129; Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Philosophische Studien. 12. 1896. I. Artikel; Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909. S. 105; J. Suter, Die Philosophie von Richard Avenarius. 1910. S. 159—166; Höffding, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II. 1896. S. 610—612; W. Freytag, Die Erkenntnis der Außenwelt. 1904. S. 26—27.

[4]) Das menschl. Glück und die soz. Frage. Note S. V und VI.

[5]) Erkenntnis und Irrtum. 2. Aufl. 1906. Vorwort S. VII.

[6]) Vierteljschr. f. wiss. Philos. Bd. XVIII. 1894. S. 29. Avenarius muß unstreitbar, trotz seinem Versuche der „Ausschaltung der Introjection“, den subjektivistischen Erkenntnistheoretikern zugezählt werden. Denn seine „Prinzipialkoordination“, nach welcher es kein Gegenglied, keine Außenwelt, keine Gegenstände ohne ein Zentralglied, mein Ich, gibt, läuft auf die subjektivistische Ablehnung der vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit hinaus.

[7]) Das menschl. Glück. Note S. V f. Der Kampf um die Transzendenz. 470 und Grundl. einer Erk. S. 13 ff.

am Gegebenen allein; der Einfluß Kants kreuzt sich vielmehr mit dem Humes, was am deutlichsten zu sehen ist in seiner Stellungnahme dem Problem der Notwendigkeit und Kausalität gegenüber. Außerdem ist er noch direkt von Schuppe und Leclair ausgegangen.

v. Schubert-Soldern selbst nennt seinen Standpunkt erkenntnistheoretischen Solipsismus, möchte aber den letzteren vom metaphysischen oder praktischen Solipsismus abgegrenzt wissen, was im Grunde jedoch konsequent sich nicht durchführen läßt. Er findet auch die Bezeichnung des „empirischen Idealismus“ passend für seine Richtung. (Der Kampf um die Transzendenz S. 470)

Wir lassen nun Schubert-Solderns Erkenntnistheorie in zusammenhängender Darstellung folgen, um sie darauf kritisch zu beleuchten und in ihrer Bedeutung für die Lösung der betreffenden Probleme zu würdigen.

v. Schubert-Soldern bekämpft vor allem die Auffassung der Philosophie als einer bloßen Zusammenfassung der Resultate der Einzelwissenschaften, der die Stellung eines selbständigen Wissensgebietes abgesprochen wird, sieht in ihr vielmehr eine selbständige Disziplin, die ihr eigenes Forschungsgebiet im Allgemeinen dem Besonderen gegenüber hat[8]). Das von ihr festzustellende Allgemeine aber findet sich an jedem beliebigen Besonderen des wissenschaftlichen und gewöhnlichen Denkens, Fühlens und Wollens vor und braucht nicht erst auf induktivem Wege gefunden zu werden: jede beliebige Farbe z. B. enthält in sich die Farbe überhaupt. Der Philosophie ist es deshalb gleichgültig, an welchem Besonderen sie das Allgemeine bestimmt, wie es dem Mathematiker gleichgültig ist, an welchem besonderen Dreieck er ein allgemeines Verhältnis der Dreiecke erfaßt. Die Philosophie ist nicht das Endresultat der einzelnen Wissenschaften, sondern vielmehr ihre Voraussetzung, welche die gemeinsamen Elemente, Begriffe und Beziehungen aller Wissenschaften enthält. Innerhalb der Philosophie bildet die Erkenntnistheorie die Grundwissenschaft, deren Aufgabe darin besteht, das Vorhandene, das unmittelbar Gegebene seinen Bestandteilen

---

[8]) S. Vierteljschr. f. wiss. Philos. Bd. XXI 1897: Die analytische Methode und die Selbständigkeit der Philosophie, und Zeitschr. f. imm. Philos. Bd. IV: Die Einteilung der Wissenschaften S. 219 f. 1899.

und seinem allgemeinen Zusammenhang nach zu beschreiben und zu analysieren. Die einzelnen philosophischen Disziplinen setzen ebenso wie alle übrigen Wissenschaften diesen allgemeinen Zusammenhang mit seinen elementaren Begriffen voraus. In bezug auf das Verhältnis der Logik zur Erkenntnistheorie schließt sich v. Schubert-Soldern völlig den Ansichten Schuppes an. Die Logik muß eng mit der Erkenntnistheorie verschmolzen werden und die gegebenen tatsächlichen mit Inhalt erfüllten Denkprozesse untersuchen. Die Erkenntnistheorie Schubert-Solderns will die Irrtümer der früheren Philosophie vermeiden und sich von unbegründeten Hypothesen, willkürlichen Deutungen und metaphysischen Ergänzungen des Gegebenen fernhalten. Damit glaubt sie den bisherigen unwissenschaftlichen Charakter der Philosophie abgestreift zu haben und in die Reihe der Wissenschaften eintreten zu können.

Als wissenschaftliche Erkenntnistheorie hält sie zweierlei ein: 1. den Standpunkt der Immanenz, d. h. das Ausgehen vom Vorgefundenen, unmittelbar Gegebenen, und 2. die Methode der vorurteilslosen, von willkürlichen Hypothesen und Deutungen sich rein haltenden Analyse dieses Gegebenen.

Danach muß „Alles, was zu irgend einer Zeit im Bewußtsein vorhanden ist, als unmittelbar gegeben“ aufgefaßt werden[9]. Das Bewußtsein aber ist kein selbständiges Moment am Gegebenen, keine Bedingung von Inhalten, sondern das Gegebensein von Inhalten überhaupt. Das Unmittelbare ist also das im Bewußtsein Beschlossene, Bewußtseinsdata, Bewußtseinsinhalte, ein Ganzes, dessen zu unterscheidende Teile unzertrennlich miteinander verbunden sind. Die Scheidung dieses Ganzen in Bewußtsein und Inhalt, Innenwelt und Außenwelt oder Ich und Nicht-Ich ist eine nachträgliche; ein bloßes Produkt des abstrahierenden Denkens, zum Zwecke einer besseren Erforschung der Gesetze eines jeden Teiles.

Alles dasjenige aber, was ohne gewisse Bewußtseinstatsachen nicht behauptet werden könnte, ist Ergänzung. Auch Schubert-Soldern hält die Ergänzung sowohl für die Wissenschaft als für die Philosophie für zulässig, ja notwendig. Nur muß diese Ergänzung des unmittelbar Gegebenen sich notwendig aus dem letzteren ergeben, in ihm ihren Elementen nach enthalten sein, d. h. immer

---

[9]) Über Transzendenz des Objekts und des Subjekts. 1882. S. 3.

nur als Bewußtseinsinhalt aufgefaßt werden. Die erschlossene Existenz muß ihrem Wesen nach wahrnehmbar sein, d. h. ihre Beschaffenheit muß eine derartige sein, daß sie vom individuellen Ich wahrgenommen werden könnte, wenn es dabei anwesend wäre[10]). Die Wahrnehmbarkeit bildet also nach v. Schubert-Soldern das Unterscheidungsmerkmal zwischen der von ihm zugelassenen Erschließung und der Erschließung der transzendenten Realität, die ihrer Natur nach unwahrnehmbar ist. Er gibt zwei Arten von Transzendenz an: je nachdem man behauptet, daß eine nicht vorhandene Seinsart oder das Etwas in keiner Beziehung zum Ich gegeben sei.

Die bisherige Philosophie und teilweise auch die Wissenschaft sündigten nach v. Schubert-Soldern sehr schwer und sündigen auch gegenwärtig sowohl in bezug auf die Trennung des unmittelbar Gegebenen, des ursprünglichen Ganzen in seine Teile, als auch in bezug auf die rein willkürliche, hinzugedichtete Ergänzung des Vorgefundenen im Sinne der Erschließung der transzendenten Realität.

Was die transzendente Ergänzung des unmittelbar Gegebenen, die vom Bewußtsein unabhängige Realität anbetrifft, so enthält dieselbe einen prinzipiellen, nicht zu beseitigenden Widerspruch. „Das Transzendente darf nicht Bewußtseinsinhalt sein, aber man muß doch etwas davon wissen, und daher ist und muß es doch Bewußtseinsinhalt sein. Aber indem es Bewußtseinsinhalt ist, hat es eben den Charakter verloren, der es allein transzendent machen kann. Es nützt auch nichts, diesen Bewußtseinsinhalt noch einmal zu setzen, weil es wieder nur im Bewußtsein setzbar ist, und man wohl dadurch zu einem regressus in indefinitum, nie aber zu einer Transzendenz gelangen kann[11]). Überdies führen Bewußtseinsdata nie über sich selbst hinaus, denn jeder Schluß von einem Bewußtseinsdatum ist selbst wieder ein Bewußtseinsdatum. Jedes Erschlossene muß einen Bewußtseinsinhalt bedeuten.

Wie die Transzendenz im allgemeinen, so verwirft v. Schubert-Soldern auch die besonderen Arten derselben: die Transzendenz des Objekts und die des Subjekts. Die Transzendenz des Objekts herrscht in der Metaphysik als das unbestimmte Etwas, der doppelte Gegenstand (dem im Bewußtsein befindlichen Gegenstande und

---

[10]) Grundlagen S. 338 und Das menschl. Glück XXI und XXII.

[11]) Über Transzendenz d. Obj. S. 38.

seinen Beziehungen wird ein von ihnen unabhängiger Gegenstand gegenübergestellt) und die Substanz, und in den Naturwissenschaften als das Atom, das Gehirn, die Materie und die Kraft. Die Transzendenz des Subjekts findet sich in der metaphysischen Grundlage der Psychologie, als Seele, geistige Tätigkeit und unbewußte Vorstellungen.

Die atomistische Theorie ist nur als Hilfskonstruktion zu betrachten. Ihre Hauptleistung besteht darin, daß sie die Dinge, d. h. Komplexe sinnlicher Qualitäten mathematischer Behandlung zugänglich macht, indem sie den sinnlichen Qualitäten künstliche Raum- und Zeitgebilde substituiert, die in ihren mathematischen Beziehungen die möglichste Analogie mit den in der konkreten Welt stattfindenden Verhältnissen aufweisen. v. Schubert-Soldern betrachtet es daher als einen „heuristisch vielleicht vielversprechenden Gedanken, die Transzendenz der Atome fallen zu lassen und sie nur als Veränderungen einer Grundempfindung (etwa der Tastempfindung) zu fassen, so daß Bewegung und Schwingung der Atome nur ein figürlicher Ausdruck für die in verschiedener Weise aufeinander folgenden Momente der Grundempfindung wäre.“[12]).

Auf Grund seiner Auseinandersetzung mit der bisherigen Philosophie einerseits und der Kritik der transzendenten Erkenntnis andererseits, die aber bereits seine ausschließliche Anerkennung der Bewußtseinsdaten voraussetzen, kommt v. Schubert-Soldern zu der schon oben erwähnten Ansicht, daß das Gegebene, das Erfahrbare weder das Objekt, das Nicht-Ich oder der Weltinhalt, noch das Subjekt, das Ich oder das Bewußtsein allein ist. Das Objekt ist nicht anders denkbar, als vermittelst des Bewußtseins, es fordert unbedingt das Moment des Bewußtseins. Anderseits ist das Subjekt allein auch nichts. Außerhalb jedes Inhaltes, jedes Datums kann man es überhaupt nicht fassen oder charakterisieren. Ebensowenig kann man das Bewußtsein als selbständiges, abstraktes Moment an irgend einem gegebenen Datum auffinden. (v. Schubert-Soldern kämpft hier offenbar gegen Schuppe). Das Bewußtsein ist nur das Gegebensein von Daten. „Es gibt kein Seiendes, das nicht Bewußtes wäre, und es gibt nichts Bewußtes, das nicht Seiendes wäre.“ (Grund-

---

[12]) Über die Transzendenz d. Obj. S. 67. Zuerst scheint Avenarius diesen Gedanken ausgesprochen zu haben. Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. 1876. S. 59 ff. Vgl. Wundt, Über naiv. und krit. Real. S. 356.

lagen 7.) Objekt und Subjekt, mit einander unlösbar verknüpft, bilden das Weltganze, das Allumfassende. Oder anders ausgedrückt: die Welt ist stets in einem subjektiven Zusammenhange, d. h. in Beziehung auf das Bewußtsein oder individuelle Ich gegeben. Das Individuum weiß und kennt nichts anderes, als das von ihm Gedachte. Das Bewußtsein ist nichts mehr als die Tatsache dieses subjektiven Zusammenhanges. (Das menschl. Glück S. VI.)

Die Einheit dieses im subjektiven Zusammenhange gegebenen Weltganzen bildet nicht das Bewußtsein, sondern die drei Momente des Raumes, der Zeit und der Unterschiedenheit.

Jeder Empfindungsinhalt ist in räumlichen Verhältnissen ursprünglich und untrennbar in dem Sinne gegeben, daß zwar dieselben räumlichen Verhältnisse verschiedenen Inhalten zukommen können, niemals aber Inhalte ohne räumliche Verhältnisse vorhanden sind und umgekehrt. Diese räumlichen Verhältnisse der Inhalte beziehen sich stets auf ihren Mittelpunkt, d. h. auf einen Komplex von Daten, die den individuellen Leib bilden. Der subjektive Raum (die einzelnen Gesichts- und Tasträume) mit dem individuellen Leib als Mittelpunkt ist im erkenntnistheoretischen Sinne das primäre, weil das unmittelbar und in concreto Gegebene. Der objektive Raum ist nur eine Abstraktion aus den jeweils gegebenen subjektiven Räumen, die auf Grund der Erfahrungen über den kausalen Zusammenhang der subjektiven Räume vollzogen werden konnte und den Zweck hat, einen möglichst ausgedehnten Überblick über die einzelnen räumlichen Erfahrungen und Erfahrungserwartungen zu geben.

Wie in räumlichen, so sind die Inhalte auch in zeitlichen Beziehungen ursprünglich und unauflösbar gegeben. Das Erfahrbare ist in der alles umfassenden, alles vereinenden Gegenwart eingeschlossen. Die Vergangenheit und die Zukunft sind nur Bestimmungen innerhalb der Gegenwart. Unmittelbar ist nur eine subjektive Zeit gegeben, aus der erst allmählich eine objektive Zeit erschlossen und zusammengesetzt wird. Die letztere bildet, ähnlich wie der objektive Raum, nur ein notwendiges Schema für eine weitgehende Orientierung über gegenwärtige und zukünftige Ereignisse.

Die Ursprünglichkeit von Raum und Zeit im oben erörterten Sinne zugebend, bekämpft v. Schubert-Soldern lebhaft ihre Apriorität.

---

[13]) Grundl. d. Erkenntnistheorie S. 57/58 und 271/272.

Anderseits macht er aber Front auch gegen diejenigen Ansichten, die das ursprüngliche Gegebensein des Raumes leugnen und den Raum erst nachträglich aus den Empfindungen entstehen lassen.

Die Bewegung, die unmittelbar wahrgenommen wird, ist nur ein räumlicher Wechsel von Qualitäten, d. h. von Empfindungen oder Wahrnehmungen. Die Sinnesqualitäten, wie Farbe, Ton, Tastqualität usw., sind ebenso ursprünglich und aus einem Anderen nicht ableitbar, wie Raum und Zeit, und ebenso objektiv und real, wie diese. Und dies ist auch konsequent bei Schubert-Soldern, da nach ihm die Wahrnehmungen das Reale oder Wirkliche selbst ausmachen.

Neben der räumlichen und zeitlichen Bestimmung kommt dem Gegebenen noch die Unterschiedenheit zu. Und zwar tritt diese letztere nicht nachträglich bei irgend einem Anlaß auf, sondern sie ist die ursprüngliche Gegensätzlichkeit des Erfahrbaren. Die Unterschiedenheit bildet das Merkmal eines jeden räumlichen, zeitlichen oder räumlich-zeitlichen Zusammenseins von Daten, welche, um eine Mannigfaltigkeit zu sein, ebensowohl die Unterschiedenheit als den räumlich-zeitlichen Zusammenhang aufweisen müssen. Es ist niemals ein isoliertes, abstraktes Datum, sondern alles stets nur in Beziehung auf ein Gegensätzliches in Raum und Zeit gegeben.

Diese drei Einheitsmomente des Raumes, der Zeit und der Unterschiedenheit sind selbst wieder durch die Zeit zu einer allumfassenden Einheit verbunden. Alle Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte, alle Beziehungen, alle Gefühle und Begehrungen sind immer in der Zeit, in einem Augenblick, in einer Gegenwart gegeben.

Innerhalb des Bewußtseinsganzen, das seine Einheit durch den Raum, die Zeit und die Unterschiedenheit erhält, steht, wie bereits erwähnt, dem Ich als Zentralglied das Nicht-Ich gegenüber. Tatsächlich und unmittelbar sind sie beide untrennbar mit einander verknüpft. Die erkenntnistheoretische Analyse aber abstrahiert von ihrem Zusammensein, um die charakteristischen Merkmale beider Teile genauer untersuchen zu können. Die weitere Unterscheidung von Innenwelt und Außenwelt, Form und Stoff, Geist und Materie, oder Reproduktionen und Wahrnehmungen beruht auf der gleichen Teilung des Bewußtseinsganzen in Ich und Nicht-Ich. Alle diese Reihen laufen auf das eine hinaus: sie sind bloß Korrelatglieder eines Ganzen.

Der eine Teil, das Bewußtsein oder das individuelle Ich,

das dem gesamten Gegebenen zwar nicht seine Einheit verleiht, seinen ständigen Zentralpunkt aber bildet, verdankt seine charakteristischen Hauptmerkmale den Momenten des Raumes und der Zeit. Die Vorstellungen nämlich, die Gefühle und Begehrungen, deren Zusammenhang das individuelle Ich bildet, werden nur gedacht als eng gebunden an einen räumlichen Komplex von Daten, den Leib, der duch sein von anderen Leibern verschiedenes und ständiges Gegebensein bestimmt ist. Der individuelle Leib ist zwar nicht absolut konstant, aber verhältnismäßig doch konstanter als die übrigen Daten des Bewußtseinsganzen. Die letzteren sind einem mannigfaltigeren Wechsel unterworfen als der Leib. Sonst stehen sie zueinander in einem Korrelatverhältnis und bedingen sich gegenseitig. Der Leib ist in seinem Gegebensein abhängig von der Umgebung, aber auch die Daten der Umgebung sind in ihrem Verschwinden und Erscheinen, in ihrer Gestalt, Qualität, in der Zeit und dem Orte ihres Erscheinens durch ihre Beziehungen zum Leibe bestimmt. Da der Leib die Umgebung in dem angegebenen Sinne bedingt, selbst aber mit dem Ich eng verknüpft ist, vermittelt er zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich.

Ferner ist das, was am Ich das wichtige Merkmal der Einheit bildet, seinerseits nichts anderes, als die zeitliche Einheit, das Gegebensein von Daten in einem Alles umfassenden gegenwärtigen Zeitmoment.

Die andere Eigenschaft des Ich, die Identität, besteht in einer in jedem Moment reproduzierbaren Kontinuität der Erinnerung von Vorstellungen, Gefühlen und Begehrungen, die das ganze Leben zu umfassen sucht und, wo ihr dies nicht ohne weiteres gelingt, sich durch Analogie mit vorhandenen Reproduktionen hilft[14]).

Bei näherer Betrachtung ergibt sich, daß in bezug auf den Inhalt das Ich, die Reproduktionen, sich vom Nicht-Ich, den Wahrnehmungen nicht unterscheiden. Der Baum tritt einmal als Vorstellung, das andere Mal als Wahrnehmung auf, seinem Inhalte nach ist er in beiden Fällen der gleiche. Es entsteht das Problem, welche Daten den Wahrnehmungen, der Außenwelt, und welche Daten den Reproduktionen, der Innenwelt zugehören. Der bisher zwischen Vorstellung und Wahrnehmung vermittelst verschiedener Kriterien konstatierbare Unterschied ist höchstens ein gradueller; an einer einzelnen Vor-

---

[14]) Grundl. d. Erkenntnistheorie S. 8 ff., sowie S. 72 ff.

stellung oder Wahrnehmung ist sonst kein Merkmal zu finden, das sie von einander völlig unterscheiden könnte.

Nur das Verhältnis zu bereits anerkannten Wahrnehmungen oder Vorstellungen entscheidet über die Seinsart des betreffenden Datums. Befindet sich ein Datum in einem bestimmten Zusammenhang mit den Wahrnehmungen, so muß es denselben zugerechnet werden, steht es aber in Beziehung zu Reproduktionen, so gehört es zu ihnen. Wahrnehmungen und Vorstellungen unterscheiden sich also durchgängig dadurch, daß sie zwei Gebieten mit verschiedenen kausalen Beziehungen angehören, die aufeinander unmittelbar nicht einwirken können. Damit wird freilich vorausgesetzt, daß Daten in beiden Kausalitätsbeziehungen ursprünglich bekannt sind. Tatsächlich kennen wir auch gar nicht eine absolut erste Wahrnehmung oder eine erste Erinnerung. Sind Wahrnehmungs- und Reproduktionswelt kausal von einander getrennt, so sind sie doch imstande, in mittelbarer Weise aufeinander zu wirken, was durch die Mittelstellung des Leibes zwischen Innen- und Außenwelt ermöglicht ist.

Die Reproduktionen im weiteren Sinne, zu denen Schubert-Soldern auch die Gefühle und Begehrungen hinzurechnet, bilden im Unterschied zu den Wahrnehmungen, der Außenwelt, das sogenannte geistige innere Leben des Menschen, „seine Seele in ihrer individuellen Bestimmtheit".

Die Wahrnehmungswelt ihrerseits, abgesehen vom allgemeinen Bewußtseinszusammenhange, zerfällt in einzelne Dinge, d. h. Komplexe von einfachen Qualitäten, die räumlich und zeitlich bestimmt und nur in Beziehungen aufeinander denkbar sind. Das ausschlaggebende Kriterium für den Dingbegriff bildet neben dem Zusammensein der Daten und ihrer kontinuierlichen Gesetzmäßigkeit die bestimmte Art der Veränderlichkeit. Die Dinge werden aber auch über die kontinuierliche Wahrnehmung hinaus als dieselben, d. h. als identisch angesehen. Die hier angenommene Identität der Dinge ist nicht unmittelbar gegeben, wird vielmehr erschlossen und besteht in der Annahme eines kontinuierlichen kausalen Zusammenhanges des jetzt wahrgenommenen Gegenstandes mit dem früher wahrgenommenen, indem die unmittelbar gegebenen kausalen Beziehungen des jetzt wahrgenommenen Gegenstandes durch Analogieschluß ergänzt werden und dadurch die Lücke zwischen den früher

und jetzt wahrgenommenen Dingen ausfüllen. Können wir auch nicht konstatieren, ob die Dinge tatsächlich in unserer Abwesenheit wirken, denn dazu müßten wir doch trotz unserer Abwesenheit doch anwesend sein, so sind wir doch genötigt, die Notwendigkeit der obigen Analogieschlüsse für unser Denken anzuerkennen.

Die Kausalität faßt v. Schubert-Soldern auf als die notwendige Verknüpfung der Daten untereinander hinsichtlich ihrer wechselseitigen Beziehungen der Koexistenz und Sukzession, d. h. als das So- und Nichtanderssein derselben im gegebenen Augenblick samt der Erwartung, daß in der Zukunft Analoges sich analog verhalten werde[15]). Notwendigkeit und Erwartung fallen zusammen, sind unableitbar und ursprünglich samt den Wahrnehmungen gegeben in dem Sinne, daß sie beim ersten Mal sich einstellen und nicht erst durch die Häufigkeit von gleichen Fällen begründet werden. In bezug auf das Problem der Notwendigkeit bekämpft er sowohl Hume als Kant, weil sie von einseitigen Gesichtspunkten ausgingen, vom Wahrnehmungsstoff oder von den Denkbeziehungen allein. Die Wahrnehmungswelt an sich selbst enthält tatsächlich nichts von Notwendigkeit, die Denkbeziehungen ihrerseits wieder beanspruchen zwar immer Notwendigkeit, bieten aber keinen Übergang zur Wahrnehmungswelt. Diese Schwierigkeiten will v. Schubert-Soldern durch seinen Standpunkt der Immanenz heben. Sobald der Wahrnehmungsstoff als stets in Denkbeziehungen gegeben betrachtet wird, ist einerseits darin „die Forderung gesetzt, ihn in notwendigen Beziehungen zu denken", und andererseits ist dadurch die Anwendung und die Geltung der Notwendigkeit für die Wahrnehmungswelt erklärt. Dessenungeachtet gibt aber v. Schubert-Soldern auch eine rein empiristische Erklärung der Notwendigkeit, die Zukunft analog der Vergangenheit zu denken[16]).

Die Untersuchung der einzelnen durch Abstraktion sich ergebenden Teile des Bewußtseinsganzen führt nie über den subjektiven Zusammenhang hinaus, in dem die Teile gegeben sind. Das individuelle

[15]) Über Erkenntnis a priori und a posteriori und ihr Verhältnis zum Kausalitätsproblem (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 1883); Grundlagen S. 221—248 und Über die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Solipsismus. (Vierteljschr. 1906.)

[16]) Der Kampf um die Transzendenz. Vierteljschr. f. wiss. Philos., Bd. X. 1886. S. 471—472 und 484—486.

Ich kann nichts wahrnehmen, vorstellen oder begreifen außer in Beziehung auf sich selbst. Neue Tatsachen oder neue Erschließung von Tatsachen führen deshalb niemals zum Durchbruch des Ich oder Bewußtseinszusammenhanges, sondern zu seiner Erweiterung.

Schubert-Soldern nennt — wie bereits erwähnt — seinen Standpunkt erkenntnistheoretischen Solipsismus. Man würde aber seiner Ansicht nach einen Irrtum begehen, wollte man den erkenntnistheoretischen Solipsismus mit dem metaphysischen (transzendenten) oder praktischen Solipsismus verwechseln. Die beiden letzteren wären nach Schubert-Soldern Wahnsinn und nicht Wissenschaft[17]). Schubert-Soldern glaubt das Gegenteil von beiden zu behaupten. Der metaphysische Solipsismus müßte annehmen, daß in einem transzendenten Ding, dem Kopf oder dem Seelenatom die Welt als Erscheinung gegeben ist; er müßte weiter behaupten, daß auch alle Mitmenschen nur Erscheinungen in einer solchen Welt sind, daß also die gesamte Welt samt den Mitmenschen nur ein Vorgang im Ich, als transzendentem Wesen, ist, und außerhalb dieses Wesens nichts besteht. Nach dem erkenntnistheoretischen Solipsismus aber bildet zwar mein Ich den Zentralpunkt des Bewußtseinsganzen, aber dies bedeutet nur, daß die Welt in Beziehung auf mein Ich, nicht aber daß sie in meinem Ich enthalten ist.

Der praktische Solipsismus müßte der Ansicht sein, daß innerhalb des subjektiven Zusammenhanges das individuelle Ich allein wirksam ist und absolute Macht besitzt über die übrige Welt, da die Welt nur ein Produkt seiner Einbildungskraft ist. Demgegenüber weist der erkenntnistheoretische Solipsismus darauf hin, daß der von ihm betonte subjektive Zusammenhang nur erkenntniskritische Bedeutung hat als eine Methode der Forschung in dem Sinne, daß jede Erkenntnis sich widerspruchslos in den subjektiven Zusammenhang muß eingliedern lassen. Er ist sich aber vollends bewußt, daß das von ihm Erkannte eine vom individuellen Ich unabhängige Wirksamkeit hat. Unter den dem individuellen Ich gegenüberstehenden kausalen Zusammenhängen, die eine eigene ihnen immanente Gesetz-

---

[17]) Das menschl. Glück. Einleitung, S. X ff. und Über die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Solipsismus. Vierteljschr. f. wiss. Philos., 1906. XXX. Bd.

mäßigkeit aufweisen, befinden sich die erschlossenen fremden Iche — einerseits und die erschlossene gemeinsame Außenwelt andererseits, von welchen aber die letztere eigentlich nur vermittelst der Erschließung der ersteren gewonnen werden kann. Zwei Momente nötigen das individuelle Ich zur Annahme der fremden Iche: ein empirisches und ein logisches. Das empirische Moment besteht darin, daß das Ich unter den von ihm praktisch oder kausal unabhängigen Zusammenhängen Komplexe von Daten findet, die von ähnlicher Beschaffenheit sind und analoge kausale Beziehungen aufweisen, wie sein eigener Leib. Diese Datenkomplexe muß das individuelle Ich als fremde Leiber ansehen und aus ihren Bewegungen, Lauten und Handlungen in Analogie mit seiner eigenen Innenwelt besondere subjektive Reproduktionswelten erschließen. Das logische Moment geht darauf hinaus, daß ohne den Kontrast von eigenem und fremdem Ich innerhalb des Bewußtseinsganzen keine Rede sein könnte von einem individuellen Bewußtsein, es gäbe dann nur ein Bewußtsein überhaupt[18]).

In bezug auf die gemeinsame Wahrnehmungswelt, d. h. die objektive Wirklichkeit oder Außenwelt, ringt Schubert-Soldern infolge seiner subjektivistischen Betrachtungsweise mit nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten und Widersprüchen. So schwankt er fortwährend zwischen der Annahme einer gemeinsamen Wahrnehmungswelt im Sinne der numerischen Identität einerseits und der Leugnung derselben zugunsten der bloßen Vielheit von variablen subjektiven Wahrnehmungswelten andererseits[19]).

Vor jeder Reflexion erscheint seiner Ansicht nach die Wahrnehmungswelt als allen Leben gemeinsam[20]). Erst die Reflexion führt dazu, für jedes Ich eine subjektive Wahrnehmungswelt zu erschließen. Zwei Momente sind für diese Entscheidung ausschlaggebend: der erschlossene fremde Bewußtseinszusammenhang, der angesichts der engen Verknüpfung von Reproduktions- und Wahrnehmungswelt neben der subjektiven Reproduktions- und Gefühlswelt auch eine subjektive Wahrnehmungswelt enthalten muß, und die erschlossene Abweichung in dem Wahrnehmungsteil des fremden

---

[18]) Über Transzendenz des Objekts und Subjekts. S. 88 89 und Grundlagen. S. 83 ff.

[19]) Grundlagen. S. 78 u. 27—28 und Das menschl. Glück. S. XIII u. XIV.

[20]) Grundlagen. S. 78 u. 81.

Bewußtseinszusammenhanges[21]). Wird trotzdem auf Grund der Tatsachen, daß die Individuen neben den Verschiedenheiten der subjektiven Wahrnehmungswelten unter gleichen oder ähnlichen Bedingungen auch ähnliche oder fast gleiche Wahrnehmungen haben, und daß die Wahrnehmungen auch nur eines Individuums gleiche oder ähnliche Folgen für alle haben, eine gemeinsame Welt konstruiert, so ist dies nur eine Abstraktion aus den variablen subjektiven Wahrnehmungswelten, ein Seitenstück zur Abstraktion des objektiven Raumes und der objektiven Zeit, ein Schema für die Einordnung individueller Wahrnehmungsmöglichkeiten. Dieses Gemeinsame bedeutet aber nicht tatsächlich gemeinsam Wahrgenommenes, vielmehr nur, daß man unter ähnlichen Bedingungen auch ähnliches wahrnimmt. Dessenungeachtet vertritt v. Schubert-Soldern in der Polemik mit Wundt die Ansicht, daß von seinem Standpunkte aus die Objektivität der Welt nicht bloß durch die Übereinstimmung der eigenen unmittelbar gegebenen und der erschlossenen fremden Wahrnehmungen, sondern auch durch die gesetzliche Wiederkehr beider begründet werde, und beruft sich dabei auf folgende Stelle aus seinen „Grundlagen" S. 27: „Dadurch erwächst aber 3) die Notwendigkeit, die von verschiedenen Personen wahrgenommenen Dinge wegen ihres kontinuierlichen, wenn auch indirekten kausalen Zusammenhanges als identisch zu setzen."[22]) Und weiter heißt es an dieser Stelle: „Es entsteht also eine gemeinsame Wahrnehmungswelt, die als gemeinsam natürlich weder dem eigenen, noch dem fremden Bewußtsein allein angehören darf" (28). Im Gegensatz dazu aber lautet eine um ein paar Zeilen weiter befindliche Stelle: „Damit aber hat die gemeinsame Welt sich, soweit sie denkbar und vorstellbar ist, wieder in die subjektive und individuelle Welt aufgelöst — denn der Rest ist Schweigen: Weil jene gemeinsame Welt gleichwertig ist dem Nichts, so lange uns „zunächst nur" die subjektive Welt gegeben ist, und daher „zunächst" niemand etwas von der gemeinsamen weiß, bis es Jemandem gelungen sein wird, den undurchdringlichen Schleier seiner Subjektivität zu lüften."

Bei dem weiteren Ausbau seiner Lehre sieht sich v. Schubert-Soldern genötigt, infolge der Undenkbarkeit der Welt ohne den sub-

---

[21]) ib. S. 78 und Das menschl. Glück. S. XIV.

[22]) Erwiderung auf Prof. Wundts Aufsatz: „Über naiven und kritischen Realismus". Philosophische Studien. Bd. XIII S. 314.

jektiven Bewußtseinszusammenhang die Prä- und Postexistenz des Ich zu erschließen, die weiterhin die Annahme des Jenseits fordert[23]). „Niemals kann ich die Welt ohne mich und mich ohne die Welt denken. Daraus folgt mit unerbittlicher Konsequenz, daß ich fortbestehen muß, wenn die Welt fortbestehen soll; und daß die Welt fortbestehen muß, wenn ich fortbestehen soll; ja noch mehr, ich muß auch in der fernsten Vergangenheit irgendwie existiert haben, wenn in dieser Zeit auch die Welt existiert hat.“ (D. Einteilung der Wissenschaften S. 263—264). „Daher ist sowohl eine Präexistenz des Ich vor Bestand des eigenen Leibes, als eine Postexistenz nach demselben ein praktisches Postulat.“ (Grundlagen S. 82) Die Präexistenz des Ich faßt v. Schubert-Soldern als ein relatives Unbewußtsein, die Postexistenz als persönliche Fortdauer nach dem Tode auf. Das Jenseits muß, wenigstens seiner allgemeinsten Beschaffenheit nach, als ein Analogon des Diesseits gedacht werden. v. Schubert-Soldern nimmt deshalb an, daß auch im Jenseits ein Analogon des diesseitigen Leibes, das er aus einer unsichtbaren Umbildung des diesseitigen Leibes hervorgehen läßt, den Mittelpunkt der neuen Bewußtseinswelt des Ich darstellen wird. Das Jenseits ist vom solipsistischen Standpunkte aus nur eine mögliche Erfahrung der Zukunft für das individuelle Ich, ähnlich wie es im Diesseits etwa Amerika ist. Somit ist eine kausale Einwirkung des Jenseits als einer möglichen Erfahrung auf das diesseitige Ich annehmbar. Auch der Spiritismus ist daher von vornherein nicht unmöglich. v. Schubert-Soldern hält auch am Begriff Gottes fest. Ähnlich jeder Existenz kann die Existenz Gottes nur in Beziehung zum Bewußtsein gedacht werden. Gott bedeutet die unendliche Erfahrung des Diesseits und Jenseits. Hier läßt sich, wie wir sehen, eine Parallele zwischen v. Schubert-Soldern und Berkeley ziehen.

v. Schubert-Soldern ist sich bewußt, mit diesen Annahmen das Gebiet der Hypothesen, der Metaphysik betreten zu haben. Nur ist diese Metaphysik keine transzendente, sondern eine immanente, wie eine solche seiner späteren Ansicht nach auch vom erkenntnistheoretisch-solipsistischen Standpunkte möglich, ja bis zu einem gewissen Grade notwendig ist[24]). Durch diese Kon-

[23]) Grundlagen. S. 82 u. 86; Das menschl. Glück. S. XXIII u. XXIV und die Einteilung der Wissenschaften. S. 262—269.

[24]) Das menschl. Glück. S. XXIII und Über die Bedeutung des erkenntnistheor. Solipsismus. S. 58.

zession zugunsten einer immanenten Metaphysik verläßt er jedoch die ablehnende Stellungnahme der Metaphysik gegenüber, die er in seiner ersten Schrift „Über Transzendenz des Objekts“ und teilweise noch in den „Grundlagen“ konsequent vertritt.

v. Schubert-Soldern setzt seine erkenntnistheoretischen Ansichten mit der prinzipiellen Abweisung der Metaphysik ein, schließt aber dieselben mit der Aufnahme einer Metaphysik recht problematischer Art.

## II. Kritik.

Wenn wir zur kritischen Beurteilung der Lehre v. Schubert-Solderns übergehen, so sehen wir uns genötigt, uns dahin auszusprechen, daß sie als Ganzes uns unhaltbar und unannehmbar erscheint. Wir verkennen keineswegs, daß der erkenntnistheoretische Solipsismus scharfsinnig und geistreich aufgebaut und durchgeführt ist, daß er mit großem philosophischen Talent verteidigt wird, und daß einzelne Ansichten an ihm richtig und akzeptabel sind. Aber ebensowenig, wie irgend eine andere — vorangegangene oder gegenwärtige — subjektivistisch-idealistische Erkenntnistheorie, vermag auch diese Lehre eine Lösung des Erkenntnis- und Realitätsproblems zu geben. Und zwar erweisen sich bei v. Schubert-Soldern schon die Voraussetzungen: sowohl Methode, wie Ausgangspunkt als unbegründet, so daß mit ihnen auch das ganze Gebäude der Lehre zusammenfallen muß. Aber selbst ihren Ausgangspunkt zugegeben, muß man den Mangel derselben an innerer Tragfähigkeit bald einsehen. Sobald man nämlich den Standpunkt konsequent zu Ende denken will, verstrickt man sich in Schwierigkeiten und ist nicht mehr im stande, zu einer widerspruchslosen Weltauffassung zu gelangen.

Aus Knappheit des Raumes müssen wir natürlich sogar die Hauptpunkte der Lehre nur ganz gedrängt besprechen, die übrigen Punkte aber, trotzdem sie an sich wichtig und interessant sind, übergehen oder höchstens nur flüchtig streifen.

Wir wollen nun vor allem kurz bemerken, daß die methodologische Voraussetzung v. Schubert-Solderns, wonach die Philosophie, insbesondere die Erkenntnistheorie, als selbständige Disziplin den Einzelwissenschaften vorausgehen muß und somit denselben übergeordnet ist, indem sie das Gegebene seinem allgemeinen Charakter nach an irgend einem beliebigen Besonderen untersucht,

im großen und ganzen unhaltbar ist. Daran ist nur soviel richtig, daß die Philosophie, resp. die Erkenntnistheorie ein selbständiges Gebiet bilden muß, da sie ihre Aufgaben im Rahmen keiner Einzelwissenschaft erfüllen kann. Im übrigen involviert aber die obige Voraussetzung den unrichtigen Gedanken, daß die Philosophie die Basis geben müsse, auf welcher die Einzelwissenschaften weiter zu bauen hätten, daß sie somit ihren Inhalt aus sich selbst, aus dem Nichts, oder im besten Falle aus irgend „einem beliebigen Besonderen", d. h. der gemeinen Erfahrung, wie sie jedermann ohne weiteres zugänglich ist, oder aus dem auf sich selbst angewiesenen reflektierenden Subjekt, nicht aber aus der wissenschaftlichen Erfahrung, dem Gesamtbereich der Einzelwissenschaften zu schöpfen habe. Solche Stellungnahme bedeutet einen Rückfall in die spekulativ-deduktive Methode der nachkantischen Systeme, gegen welche ja gerade alle Richtungen der neuesten Philosophie und unter ihnen in erster Reihe die subjektivistischen Schattierungen mit so scharfen Waffen ins Feld zogen[25]). Überdies begeht hier v. Schubert-Soldern eine petitio principii, indem er die Wirklichkeit ihrem allgemeinen Charakter nach an der Hand irgend „eines beliebigen Besonderen" bestimmen läßt. Denn er behauptet somit von vornherein eine einzige Art des Seins, die sich in allem Besonderen, als ihren konkreten Darstellungen, kundgibt, eine Vorwegnahme, die jedenfalls erst das Ergebnis philosophischer Untersuchungen, keineswegs aber ihre Einleitung sein kann.

Durch das Ausgehen von dem unmittelbar Gegebenen, von den Bewußtseinsdaten des individuellen Ich als eines ursprünglichen Ganzen glaubt v. Schubert-Soldern die bisherige, seiner Ansicht nach falsche Problemstellung der Philosophie, wie das Subjekt zum Objekt komme, beseitigen zu können. Diese Problemstellung wird aber nach v. Schubert-Soldern durch die Tatsachen gar nicht gerechtfertigt, weil uns die Bewußtseinsdaten als ein ursprüngliches Ganzes, als Subjekt-Objekt schlechthin gegeben sind, und ihre Scheidung nur ein Produkt der Abstraktion darstellt. Die Überflüssigkeit und Bodenlosigkeit dieser Problemstellung wird aber durch die Argumentation v. Schubert-Solderns nicht dargetan. Das Problem des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, von Denken und

[25]) Vgl. Wundt, Über naiv. u. krit. Realismus. S. 316 ff. u. 407.

Sein, ist ja das bleibende Grundproblem der Erkenntnistheorie und berührt die einschneidendste und uns immer von neuem sich aufdrängende Frage, was den Gegenstand des Erkennens bilde, wie die Wirklichkeit aufzufassen sei: bewußtseinsimmanent oder bewußtseinstranszendent. In dieser Gestalt bestand das Problem immer für das reflektierende philosophische Denken, besteht auch jetzt und wird durch die Tatsachen gestellt in dem Sinne, daß das kritische Denken in jeder Zeit und auf jeder Stufe des Wissens eine dem ganzen Umkreis der Erfahrung gerecht werdende Auffassung des Objekts, der Außenwelt und seines Verhältnisses zum Subjekt sucht und suchen muß. Die Behauptung v. Schubert-Solderns, daß die Realität nur bewußtseinsimmanent sei, beruht keineswegs auf einer ursprünglichen Tatsache, die sich uns ohne weiteres aufdrängt, sondern ist vielmehr eine Deutung, die das reflektierende philosophische Denken im Geiste des subjektiven Idealismus oder Positivismus an die Tatsachen heranbringt. Vom unbefangenen Menschen, der der philosophischen Reflexion fremd ist, wird vielmehr die Außenwelt bewußtseinstranszendent, realistisch, d. h. unabhängig von seinem Denken, Fühlen und Wollen aufgefaßt[26]).

Ebensowenig ist die Scheidung des vermeintlich ursprünglichen bewußtseinsimmanenten Ganzen, des Subjekt-Objekts, in seine Teile ein bloßes Produkt des abstrahierenden Denkens zum Zweck einer besseren Erforschung der Gesetze eines jeden Teiles, also ein bloßes Arbeitsmittel, das folglich den ursprünglich gegebenen Bewußtseinscharakter der Wirklichkeit nicht aufzuheben vermag. Die Unterscheidung der Wahrnehmungs- und Vorstellungstätigkeit als bloß psychischer Zustände und subjektiver Zeichen von den Gegenständen, der Außenwelt als einer den ersteren zugrunde liegenden und von ihnen unabhängigen Wirklichkeit ist vielmehr eine unter dem Einfluß zwingender objektiver Motive (Widersprüche der Erfahrung, Sinnestäuschungen, Phantasiebilder usw.) notwendig sich erweisende Auffassung der primitiven Erfahrung, welche die fundamentale Zweiteilung der Wissenschaft in Psychologie und Naturwissenschaft überhaupt möglich macht und derselben

---

[26]) Vgl. Wundt, Über naiv. u. krit. Realismus. 324 ff. u. Log. I Bd. S. 409; Windelband, Gesch. d. neueren Philos. I Bd. 1899. S. 319; Riehl, Philos. d. Gegenwart. 1903. S. 53; Störring, Einführung S. 133; Messer, Einf., S. 43 ff. u. a.

allein einen Sinn geben kann. Und der Bewußtseinscharakter des Gegebenen ist nicht das Ursprünglichere, das dieser Unterscheidung vorausgeht, sondern vielmehr das nachträgliche Resultat der letzteren, das auch nur einem Teil, einer Seite der Wirklichkeit, nämlich den psychischen Zuständen des individuellen Ich beigelegt werden kann und darf[27]). Ebenso wenig wie den Bewußtseinscharakter des Gegebenen kann man die von v. Schubert-Soldern behauptete durchgängige Korrelation von Subjekt und Objekt als ursprünglich gegeben ansehen. Dem naiven Bewußtsein ist das Gegebensein der Objekte, d. h. der Dinge, in notwendiger Beziehung auf das Subjekt vollständig fremd. Selbst für das auf der Stufe der Reflexion befindliche Bewußtsein gilt diese Behauptung nicht uneingeschränkt, weil auch hier Objekte, Gegenstände auftreten, ohne daß an das Subjekt gedacht wird. Der Satz: kein Objekt ohne Subjekt ist hier allerdings in dem beschränkten Sinne richtig, als wir uns sagen müssen, daß unsere Auffassung der Wirklichkeit eine durch die Erkenntnistätigkeit, durch das Bewußtsein vermittelte ist. Daraus folgt aber keineswegs die Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt derart, daß mit dem Fehlen des Subjekts auch das Objekt aufgehoben sein würde. Denn im letzteren Falle müßte man die kosmologischen und geologischen Zeitalter, in denen kein Bewußtsein vorhanden war, überhaupt leugnen und ebenso den eigenen Körper während des Schlafes oder der Ohnmacht aufgehoben denken. Hingegen erhebt Anspruch auf Richtigkeit die zweite Seite der Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt, der Satz nämlich: kein Subjekt ohne Objekt, insofern ich unter Objekt nicht bloß die Relation des Vorgestelltwerdens durch das Subjekt, sondern auch die Außenwelt, die gesamte Wirklichkeit außer meinem Bewußtsein verstehe. Erstens, weil das Subjekt, auf sich selbst gestellt, jedes Inhalts beraubt wäre, und zweitens deshalb, weil das Subjekt sowohl in bezug auf seinen Ursprung, als in bezug auf sein Fortbestehen und seine Entwicklung die Umgebung in engerem und weiterem Sinne, die Außenwelt voraussetzt und von derselben auf Schritt und Tritt abhängig ist[28]).

Allerdings stimmen wir mit v. Schubert-Soldern darin überein, daß man in der Erkenntnistheorie von dem unmittelbar

[27]) Wundt, Über naiv. u. krit. Realismus. S. 342 ff.

[28]) Wundt, ibid., S. 342 ff., 382 ff. u. 397 ff. und Sigwart, Logik I Bd. 1904. 3. Aufl. S. 46.

Gegebenen ausgehen muß. Wir müssen ihm aber Unrecht geben sowohl was seine Bewertung der Bewußtseinsdaten als des einzig Gewissen betrifft, wonach jede Überschreitung der Bewußtseinsdaten als etwas vollkommen Problematisches und willkürlich Erdichtetes angesehen wird, als auch was die daraus gezogenen Konsequenzen betrifft, daß es folglich nur Bewußtseiendes gebe, ja daß sogar der Gedanke einer vom Bewußtsein unabhängig bestehenden Realität einen Widerspruch bedeute, tatsächlich ein „bloßes Wort", einen „bloßen Wortgedanken" darstelle. Wir sind genötigt, in der Erkenntnistheorie von den Bewußtseinsdaten nur deshalb auszugehen, weil kritische Erwägungen, die auf Grund von Tatsachen gemacht worden sind und die bereits zu feststehenden und wohlbegründeten Wahrheiten der Psychologie und Naturwissenschaft (Subjektivität der Sinnesqualitäten) gezählt werden, uns belehren, daß wir die Dinge in erster Linie vermittelst der Wahrnehmungen, Vorstellungen usw. erkennen. Die unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalte des individuellen Ich stellen aber keineswegs das Bekannteste und unbestritten Sicherste im Sinne eindeutiger, ungetrübt auftretender Tatsachen dar. Die vielen Selbsttäuschungen und Beobachtungsfehler, die Unzuverlässigkeit der persönlichen Aussagen, die verschiedene keineswegs eindeutige Bestimmung des Ichmoments sowie des Verhältnisses von Empfindung, Gefühl und Wille beweisen dies zur Genüge[29]). Damit die Bewußtseinsdaten wissenschaftlich verwendet werden können, bedürfen sie erst der kritischen Sichtung, spezieller Methoden, komplizierter gedanklicher Operationen, mit einem Worte, des neben dem unmittelbar Gegebenen, neben den rohen Tatsachen in der Wissenschaft überall sich betätigenden und nicht zu entbehrenden Denkfaktors, der logischen Bearbeitung und kritischen Berichtigung. Es ist deshalb nicht einzusehen, warum denn eigentlich dem Denken eine geringere Gewißheit (mittelbare Gewißheit) zukommen sollte, wo es gilt, eine vom Bewußtsein unabhängige Realität, auf welche die Bewußtseinsdaten selbst hinweisen, anzunehmen, sobald diese Annahme auf Grund der Tatsachen sich dem Denken als eine notwendige erweist. Überdies ist das Erschlossene oft viel zuverlässiger und sicherer als das unmittelbar Gegebene, so z. B. die von Kopernikus

---

[29]) Wundt, Logik. I Bd. S. 408; Störring, Einführung. S. 74 und Külpe, Philos. d. Gegenwart. 1904. S. 102—108.

erschlossene Lehre der Bewegung der Erde um die Sonne im Gegensatz zu den Sinnen, die uns das Gegenteil zeigen.

Das unmittelbare Gegebensein der Empfindungen, Wahrnehmungen usw. besagt nur, daß wir in unserem Erkennen an das Bewußtsein gebunden sind, keineswegs aber kann man daraus die Folgerung ziehen, daß es bloß Bewußtseinsdaten und keine vom empfindenden und vorstellenden Subjekt unabhängige Realität gibt. Die transzendente Realität wird durch die Konstatierung seitens des Denkens keineswegs zu einem Immanenten; zu einem Immanenten wird nur der Begriff der Realität, aber nicht die letztere selbst. Mit Recht meint O. Liebmann: Die Behauptung, daß, weil uns die Dinge unmittelbar als Vorstellungen gegeben sind, dieselben auch nur im Vorgestelltwerden bestehen, sei ein würdiges Gegenstück zum ontologischen Beweis. Wenn dieser aus dem Gedachtwerden auf die absolute Existenz seines Objekts schließt, so schließt jene Behauptung umgekehrt von dem Vorgestelltwerden auf das Bloß-Vorgestelltwerden[30]).

Der Gedanke einer vom Bewußtsein unabhängigen Existenz enthält ferner keinen Widerspruch, wie dies v. Schubert-Soldern, in Übereinstimmung mit anderen subjektivistischen Denkern, behauptet, worin er Vorgänger bereits in Berkeley und in einem gewissen Sinn auch in Maimon und Fichte findet. Das bezügliche Argument v. Schubert-Solderns lautet: indem ich die Realität denke, ist sie eben nicht mehr vom Denken unabhängig. Allein tatsächlich verhält sich die Sache so, daß, wenn ich die Realität denke, nur der Gedanke der Realität, nicht aber die Realität selbst vom Denken abhängig ist. Wenn die Behauptung der Abhängigkeit des Gedachtwerdens der Realität vom Denken nicht zugleich den Sinn involviert, daß die Realität nur durch das Denken existiert, wogegen ja v. Schubert-Soldern sich verwahrt, so ist nicht einzusehen, warum der Begriff einer vom Bewußtsein unabhängig bestehenden Realität widerspruchsvoll sein sollte. Das Gedachtwerden, das Erkennen der Realität verträgt sich logisch sehr gut mit der selbständigen Existenz derselben. Wir müssen Wundt zustimmen, wenn er diesbezüglich sagt: „Dieser angebliche Widerspruch ist ein bloßes Sophisma, das mit den berühmten Zenonischen Beweisen gegen die Vielheit des Seienden und

---

[30]) Analysis der Wirklichkeit II Aufl. 1880. S. 27.

ähnlichen dialektischen Kunststücken eine auffallende Ähnlichkeit hat. Denn es ist nicht einzusehen, gegen welche allgemeinen logischen Denkgesetze die Annahme einer vom Denken unabhängigen und gleichwohl demselben in der Form von Vorstellungen oder Begriffen gegebenen Realität verstoßen sollte"[31]). Mit Recht weist auch Störring darauf hin, daß, wenn die Annahme der von meinem Bewußtsein unabhängig bestehenden Außenwelt widerspruchsvoll sein sollte, so müßte es in gleichem Maße die Annahme des von meinem Bewußtsein unabhängig bestehenden fremden Ichs sein. Denn das fremde Ich ist ja ebenso doppelt vertreten, wie die transzendente Realität: 1. als mein Bewußtseinsdatum und 2. als selbständige Existenz, die ihre eigene Bewußtseinsdaten hat, welche mir sogar unbekannt sein können. Indem v. Schubert-Soldern die Annahme des fremden Ich als widerspruchslos ansieht, widerlegt er sich selbst.

v. Schubert-Soldern glaubt die Annahme der vom Bewußtsein unabhängigen Realität auch noch durch die Behauptung erschüttern zu können, daß das Erschlossene immer nur den Charakter des Erfahrbaren, Wahrnehmbaren tragen kann und darf, die erschlossene transzendente Realität aber nie erfahrbar, nie Wahrnehmungsinhalt werden kann, somit auch unzulässig sei. Diese Behauptung scheitert daran, daß wir Unerfahrbares in dem hier angegebenen Sinne anzunehmen berechtigt sind und auch annehmen, sobald wir dazu von der Erfahrung selbst gezwungen werden, um eine einheitliche Zusammenfassung und widerspruchslose Erklärung der Tatsachen zu ermöglichen. Die transzendente Realität teilt hier übrigens das Schicksal der Annahme des fremden Ichs, dessen Erschließen dem Erschließen der transzendenten Realität in prinzipieller Beziehung gleichkommt. Von dem in den Bewußtseinsdaten enthaltenen Hinweis sowohl auf die transzendente Realität, als auf das fremde Ich abgesehen, habe ich von dem letzteren bei kritischer Überlegung nur einige Bewußtseinsdaten: nämlich Gesichts-, Tast- und Gehörsempfindungen eines meinem eigenen Körper analogen Körpers, und aus diesen Wahrnehmungen erschließe ich erst das fremde Ich, als ein unabhängig von meinem Bewußtsein Bestehendes. Nie aber erfahre ich, nie kann ich überhaupt erfahren und erleben das fremde Bewußtsein in seiner ganzen Lebendigkeit und Fülle

---

[31]) Über naiv. u. krit. Realismus. S. 325—326.

selber. An das fremde Bewußtsein können wir, wie wir sehen, ebensowenig direkt herankommen, wie an die transzendente Realität. Dies gibt sogar v. Schubert-Soldern selbst zu, indem er sagt: „Das fremde Ich ist direkt unerfaßbar; könnte es unmittelbar gefaßt werden, dann wäre es gar nicht mehr das fremde Ich, dann wäre es das eigene, unmittelbar gegebene Ich.“ Nimmt man keinen Anstoß an der Annahme des fremden Ichs, so liegt kein Grund vor, an der Annahme der transzendenten Realität Anstoß zu nehmen.

Nicht stichhaltiger ist das gegen die bewußtseinstranszendente Realität zuletzt angeführte Argument, daß wir über die Bewußtseinsinhalte nicht hinauskommen. Denn wenn ich die bei meiner Rückkehr nach einer längeren Abwesenheit in meinem Zimmer angetroffenen Veränderungen durch Vorgänge an Dingen oder Handlungen von Personen zu erklären suche, welche alle während meiner Abwesenheit sich abgespielt haben, so gehe ich tatsächlich über meine bloßen Bewußtseinsinhalte hinaus. Denn das von mir in meine Abwesenheit verlegte Sein und Geschehen ist ganz etwas Anderes, als mein jetziger Gedanke davon[32]). Das Gleiche ist der Fall, wenn ich auf Grund von historischem Quellenmaterial längst vergangene Zeiten rekonstruiere oder das Bild längst verstorbener Personen entwerfe.

Der Grundgedanke der Erkenntnistheorie v. Schubert-Solderns, die Voraussetzung der ausschließlichen Bewußtseinsimmanenz hat sich uns nun als eine unbegründete und unhaltbare erwiesen. Mit dem ausschließlichen Geltenlassen der Bewußtseinsimmanenz fällt auch zugleich die Abweisung der t r a n s z e n d e n t e n M e t a p h y s i k als philosophischer Weltanschauungslehre, die sich auf die Annahme einer vom Bewußtsein unabhängigen Realität stützt, sowie die Abweisung der m e t a p h y s i s c h e n B e g r i f f e der N a t u r w i s s e n s c h a f t e n im Sinne der seitens der letzteren anerkannten bewußtseinsunabhängigen Größen, wie Atome, Kraft usw. Aber selbst wenn die erkenntnistheoretische Kritik die Voraussetzungen v. Schubert-Solderns unbeanstandet lassen könnte, würde sie doch bald gezwungen sein, seine Lehre als Ganzes zu verneinen. Diese letztere nämlich, konsequent durchgeführt und anderweitiger Stützpunkte in der Form ihr völlig fremder, d. h. realistischer Momente beraubt, müßte von selbst zusammenbrechen. Bei näherer Prüfung

[32]) Vgl. S t ö r r i n g , ibd. S. 131—132.

stellt es sich auch heraus, daß v. Schubert-Soldern selbst, um manchen unbequemen Konsequenzen auszuweichen, sein Prinzip der Bewußtseinsimmanenz nicht folgerichtig durchführt, vielmehr dasselbe zwar nicht dem Namen, aber der Sache nach oft durchbricht.

Würde v. Schubert-Soldern, wie übrigens jede subjektivistische Erkenntnistheorie, seinem Standpunkte des unmittelbar Gegebenen oder Bewußtseinsimmanenten treu bleiben, so müßte er nur das momentan Erlebte, die tatsächlichen Wahrnehmungen gelten lassen. Die Anerkennung der reproduzierten früheren Bewußtseinsinhalte als gegenwärtig außerbewußter Größen müßte eigentlich von diesem Standpunkte aus als anfechtbar erscheinen. Aber selbst die erwähnte Inkonsequenz begehend, kann dieser Standpunkt nicht aufrechterhalten werden. Denn weil die Wahrnehmungen immer Lücken untereinander aufweisen, so stellen sie eigentlich nur ein zusammenhangloses Chaos, ein wirres Durcheinander des Geschehens, ein fortwährendes Auftauchen und Verschwinden, Entstehen und Vergehen des Seienden dar. Dies macht die Konstanz der Natur als des numerisch Einen, sowie den kontinuierlichen Kausalkonnex und die ausnahmslose Gesetzmäßigkeit des Geschehens unmöglich, hebt somit alle Wissenschaft auf[33]). Daß auch das Dasein des fremden Bewußtseins vom Standpunkte der Bewußtseinsimmanenz unverständlich bleibt, ist bereits erwähnt worden. Dieser Standpunkt müßte somit zum reinen uneingeschränkten Solipsismus führen, der, um mit Schopenhauer zu sprechen, „als ernstliche Überzeugung allein im Tollhause gefunden werden könnte". Und tatsächlich erklärt einer der jüngeren Wortführer der Bewußtseinsimmanenz, der 1896 verstorbene Max Kaufmann, den Solipsismus „für die einzig richtige, wenn auch paradoxe Lösung"[34]). Auch v. Schubert-Soldern betrachtet den Solipsismus als unwiderlegbar. Wenn aber der letztere, der Schwierigkeiten des Solipsismus sich bewußt seiend, denselben in der Weise mildern möchte, daß er einen metaphysischen und praktischen Solipsismus vom erkenntnistheoretischen auseinanderzuhalten versucht, so ist dies ein Unternehmen, das ihm nicht gelingen kann und auch nicht gelungen ist. Denn die

---

[33]) Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken. 1886. S. 124 ff.

[34]) In einer Rezension. Zeitschr. f. immanente Philosophie. 1894. S. 257.

von ihm auf Umwegen und im offenkundigen Widerspruch zum Grundprinzip der Bewußtseinsimmanenz zugegebener kontinuierlicher Kausalzusammenhang und eigene Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungswelt einerseits und Selbstständigkeit des fremden Ichs andererseits stehen auf tönernen Füßen, sind Fremdlinge in der eigentlichen Herrschaftsdomäne der Bewußtseinsimmanenz. Bewußtseinsimmanent aufgefaßt, schweben diese Annahmen in der Luft, ähnlich wie die permanente Wahrnehmungsmöglichkeit bei Mill, und bleiben vollkommen unverständlich. Sie gewinnen erst einen Sinn, wenn sie als bewußtseinsunabhängige Größen gedacht werden, in diesem Falle aber stellen sie realistische Momente dar, die in die Lehre der Bewußtseinsimmanenz eine Bresche legen. Die Jacobische Äußerung in bezug auf Kant paraphrasierend, könnte man hier sagen: Ohne die Voraussetzung der ausschließlichen Bewußtseinsimmanenz kann man in die Lehre des erkenntnistheoretischen Solipsismus nicht hinein kommen und mit dieser Voraussetzung kann man darin nicht bleiben.

Die innere Unhaltbarkeit des Standpunktes der Bewußtseinsimmanenz tritt besonders an der Außenweltsfrage hervor. Bereits in der Darstellung haben wir darauf hingewiesen, wie dieser Standpunkt v. Schubert-Soldern zwischen der Auffassung der Außenwelt als einer für alle Individuen gemeinsamen Wahrnehmungswelt im Sinne des numerisch Einen und einer bloßen Vielheit von variablen subjektiven Wahrnehmungswelten schwanken läßt. Diese Unbestimmtheit wird noch dadurch vergrößert, daß er selbst immer wieder betont, er gebe die eigene Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungswelt durchaus zu, was doch auf das numerisch Eine hinausläuft. Denn im entgegengesetzten Falle müßte es so viel Außenwelten und so viel Systeme von Gesetzmäßigkeiten geben, wie viel Subjekte es gibt, ein Gedanke, der sich selbst widerlegt.

An derselben Unbestimmtheit, wie die objektive Welt, leiden auch der objektive Raum und die objektive Zeit.

Der Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz führt auch v. Schubert-Soldern dazu, die Sinnesqualitäten hinsichtlich ihrer Objektivität und Realität auf eine Stufe mit den räumlichen und zeitlichen Bestimmungen zu stellen. Dadurch wird er aber der besonderen Bedeutung nicht gerecht, welche die Naturwissenschaft den letzteren

im Unterschied von den Sinnesqualitäten beimißt. Auch ist es klar, daß er hier sogar in direkten Gegensatz tritt zum wohlbegründeten und bewährten Standpunkt der Naturwissenschaft (Physik und Sinnesphysiologie), welche an der Subjektivität der Sinnesqualitäten festhält.

Ich möchte hier noch eine andere Schwierigkeit andeuten, die sich aus dem Standpunkt v. Schubert-Solderns für die Außenweltsfrage ergibt. Da das Objekt, die Außenwelt, nach v. Schubert-Soldern bewußtseinsimmanent ist und in durchgängiger ursprünglicher Korrelation mit dem Subjekt auftritt, so wird sie von ihm als unmittelbar gegeben hingestellt, im Gegensatz zu der erschlossenen bewußtseinstranszendenten Außenwelt des erkenntnistheoretischen Realismus, und besteht in den Wahrnehmungen, die wiederum im Gegensatz zu dem Realismus keine bloß subjektive Zeichen oder psychische Korrelate der bewußtseinstranszendenten Realität darstellen, sondern die Realität selbst ausmachen. Anderseits aber wird von Schubert-Soldern die Außenwelt als gemeinsame Welt doch wiederum als eine erschlossene anerkannt, da unmittelbar die Außenwelt nur in bezug auf mein Bewußtsein gegeben ist. Der Vorzug also, das Objekt vom Standpunkt des erkenntnistheoretischen Solipsismus unmittelbar zu haben und nicht erst erschließen zu müssen, fällt weg. Überdies werden danach neben den objektiven Wahrnehmungen als der gemeinsamen Welt auch subjektive Wahrnehmungsbestandteile als individuelle Modifikationen der ersteren konstatiert. Es ergeben sich somit Wahrnehmungen, die die Außenwelt konstituieren und im Gegensatz zu den Reproduktionen, Gefühlen und Strebungen objektiv sind, und wiederum andere Wahrnehmungen, die bloß individuelle Zustände darstellen und auf einer Stufe mit den subjektiven Vorstellungen, Gefühlen und Willenshandlungen stehen, also doch nur die bekämpften subjektiven Zeichen und psychischen Zustände im Sinne des kritischen Realismus bedeuten können. Wir haben hier bei v. Schubert-Soldern Wahrnehmungen objektiver und subjektiver Natur, und da die Wahrnehmungen am Gegebenen dem Objekt gleichgesetzt werden, so haben wir ein Objekt vor uns, das in ein objektives Objekt und ein subjektives Objekt zerfällt, eine mit unerbittlicher Konsequenz sich ergebende Folgerung, deren Ungeheuerlichkeit auf der Hand liegt.

Der Standpunkt des erkenntnistheoretischen Solipsismus verstrickt v. Schubert-Soldern in Widersprüche auch in bezug auf den Begriff der T r a n s z e n d e n z. Die von ihm bekämpfte Transzendenz bedeutet nicht so sehr das Hinausgehen über unsere Erfahrung im Sinne des empirisch Gegebenen überhaupt, als vielmehr das Überschreiten der bloßen Bewußtseinsbeziehung, der Beziehung zum erkennenden individuellen Ich. Die willkürlichsten und phantastischsten Annahmen werden daher von Schubert-Soldern als erfahrungsgemäße und von der bekämpften Transzendenz völlig freie, als immanente und deshalb zulässige Ergänzung der Erfahrung anerkannt, sobald sie nur die Bewußtseinsbeziehung aufweisen, d. h. als Bewußtseinsdaten auftreten. Von der Sicherheit und Gewißheit des unmittelbar Gegebenen verblendet, überträgt er diese Gewißheit auf alle Bewußtseinsdaten, auch auf solche, die gar nicht gegeben, sondern willkürlich erdacht werden, ohne im Mindesten empirisch fundiert zu sein. v. Schubert-Soldern, der verschworene Feind der realistischen Metaphysik, führt selbst Hypothesen ein wie: die P r ä - und P o s t - e x i s t e n z des I c h, das J e n s e i t s, den Verkehr desselben mit dem Diesseits usw. Die Prä- und Postexistenz des Ichs steht sogar in einem notwendigen unausweichlichen Zusammenhange, wenn nicht mit dem Gedanken der Bewußtseinsimmanenz überhaupt, so doch mit der speziellen Ausgestaltung desselben bei v. Schubert-Soldern, nämlich mit dem Korrelativismus von Subjekt und Objekt. Ist das Objekt oder die Welt ohne das Subjekt oder Ich ebenso undenkbar, wie das Subjekt ohne das Objekt, so ergibt sich angesichts der Endlichkeit des gegebenen Ich die Notwendigkeit, dasselbe in irgend einer Form zum unendlichen Ich zu erweitern. Wenn aber der Begriff der Transzendenz im Sinne der modernen Erkenntnistheorie eindeutig bestimmt werden soll, so muß er jedes Überschreiten der Erfahrung als des unmittelbar und empirisch Gegebenen bedeuten, mag dieses Überschreiten ein bewußtseinstranszendentes oder bewußtseinsimmanentes Sein erschließen. Indem die obigen Annahmen Existenzen und Verhältnisse behaupten, die nicht nur die Erfahrung überschreiten, sondern dabei jede erfahrungsmäßige Grundlage entbehren, müssen sie selbst als die problematischste Art der Transzendenz angesehen werden, die selbst von metaphysikfreundlichen Richtungen entschieden abgewiesen werden müssen. Zutreffend sagt W u n d t darüber: „Das Subjekt, das ein transzendentes Objekt nach dem

anderen sich immanent gemacht hat, faßt hier mit einem Male den Entschluß, selbst transzendent zu werden. Diese Katastrophe ist tragisch, denn der Held selbst wird hier von dem Verhängnis ereilt, gegen das er als Retter erstanden war, und es scheint unvermeidlich, daß er die gerettete Welt in seinen Untergang mit verstrickt. Denn ist erst das Subjekt selbst transzendent geworden, so ist es eigentlich selbstverständlich, daß auch alles das, was zuvor als ihm immanent erwiesen war, nachträglich transzendent wird.“ (Über naiv. u. krit. Real. 372)

---

## V.

# Ein philosophisches Gutachten Hegels.

Mitgeteilt von

**Hugo Falkenheim** in München.

Im Anhange zur zweiten Auflage von Kuno Fischers Werk über Hegel habe ich versucht, einen möglichst umfassenden Quellennachweis zum Leben und zur Entwicklung des Philosophen zu geben. Unter den ungedruckten Dokumenten, die hierfür in Betracht kamen, befanden sich auch amtliche Gutachten, die Hegel im Auftrage des Ministeriums Altenstein verfaßt hat. Die nachfolgende Urkunde bildet einen Nachtrag zu den im genannten Anhange teils erwähnten teils abgedruckten Schriftstücken; ihre Kenntnis verdanke ich der Güte des Königlich Preußischen Kultusministeriums, das sie in den Akten der Universität Bonn auffand und mir eine auszugsweise Veröffentlichung gestattete. Dem Ministerium sage ich für die mir erteilte Erlaubnis ergebensten Dank, ebenso Herrn Wirkl. Geh. Rat Prof. Dr. Emil Fischer in Berlin für die teilnahmsvollen Bemühungen, die er der Vervollständigung des urkundlichen Materials auch in diesem Falle zugewandt hat.

Im folgenden sind diejenigen Stellen, deren wörtliche Wiedergabe wegen großer Schärfe des Ausdrucks nicht zulässig erschien, durch Berichterstattung über den Zusammenhang mit dem Originaltexte verbunden.

Die Aufforderung zur Abgabe des Gutachtens, unter Beifügung eines in Frage kommenden Buches, erging an Hegel am 1. August 1822; nach beendeter Lektüre übersandte er am 8. September des gleichen Jahres seine Antwort. Es handelte sich um die Beförderung des außerordentlichen Professors Friedrich v. Calker in Bonn zum Ordinarius unter Bezugnahme auf seine kurz vorher erschienene „Denklehre". Calker, 1790 geboren, hatte in Jena unter Fries studiert

und sich zunächst in Berlin habilitiert; bereits 1818 war er einem Rufe an die neugegründete rheinische Universität gefolgt. In seinen Schriften hat er sich durchweg eng an seinen Lehrer Fries angeschlossen, auch in der Hegel zur Beurteilung übergebenen Arbeit. Man könnte erwarten, Hegels lebenslängliche Gegnerschaft gegen Fries sich bei dieser Gelegenheit in parteiischer Weise äußern zu sehen; aber dies ist keineswegs der Fall. Es gereicht Hegel zur Ehre, daß trotz seiner entschieden ablehnenden Haltung sein Urteil sich durch streng sachliche Begründung auszeichnet; wohl die meisten unvoreingenommenen Kritiker hätten zu einem ähnlichen Verdikt über die heute längst verschollene Leistung kommen müssen. Auch die Gewissenhaftigkeit der Lektüre, die Hegel dem Inhalt des Buches gewidmet hat, läßt nichts zu wünschen übrig.

Nach einigen einleitenden Worten charakterisiert Hegel kurz den Zweck der Schrift: „Im Allgemeinen zeigt sich die genannte Schrift als ein Compendium, wie ein Professor an einer Universität in unserer Zeit gewöhnlich ein eigenes über die Wissenschaft, die er lehrt, zu schreiben zu haben glaubt. Das Verdienstliche eines solchen Buches, wenn es, wie auch das vorliegende, bey dem Bekannten stehen bleibt, und wenn man es nicht sogleich als überflüssig übersehen will, wird darin zu suchen [sein], daß der Verfasser der Stufe der erlangten Ausbildung der abgehandelten Wissenschaft, und den Forderungen einer zweckmäßigen Zusammenstellung und klaren und bestimmten Vortrags Genüge leiste.

Der Titel der vorliegenden Schrift bezeichnet die Denklehre auch als „Logik und Dialektik"; im Verlaufe des Buchs zeigt sich diese Unterscheidung jedoch weiter nicht. Was vorgetragen wird, ist die sonst sogenannte scholastische Logik, wie dieselbe auch in der älteren Wolfischen Schule abgehandelt worden; die auch „formale Philosophie" (S. 10) genannt wurde."

Sodann unterzieht Hegel die philosophiegeschichtliche Grundlage der Schrift, auf die ihr Verfasser besonderen Wert gelegt hatte, einer Prüfung: „Geht man mit dieser Bestimmung an den „Abriß der Geschichte der Denklehre", womit der Verfasser das erste Drittel seines Buches anfüllt (S. 13—198), so bleibt er derselben nicht getreu; dieser Abriß ist vielmehr eine Art Auszug aus der Geschichte der Philosophie überhaupt, so daß [sich] ebensowohl Philosophen, die es nicht mit der formellen Logik, sondern

allein mit der speculativen Natur der Erkenntnis zu tun gehabt, als solche, die weder die eine noch die andere betrachtet haben, aufgeführt finden; wie denn z. B. Thales, Anaximander u. s. f., der Kayser Julian, außer den Pharisäern und Sadducäern, dem Flavius Josephus, die Kirchenväter Tertullianus, Lactantius u. s. f. und eine Menge anderer genannt sind, welche selbst in der allgemeinen Geschichte der Philosophie schwerlich einen Platz finden würden. Welchen Gedanken der Vf. bei diesem geschichtlichen Abriß gehabt, ist daher nicht abzusehen; was außer bloßen Nahmen und Büchertiteln und inhaltsloser Angabe von Verdiensten, noch von philosophischen Lehren angeführt ist, ist nicht geeignet, eine Vorstellung von dem Werden, der Fortschreitung und Ausbildung der Wissenschaft zu geben. In Beziehung auf die formale Logik vermißt man sogar die Angabe mehrerer der für diese Wissenschaft bedeutendsten Bemühungen, wie Lamberts und Plourquets. Mit Kant bricht der Verfasser ab, und nimmt wie von dessen Dialektik so dann von Fichtes Wissenschaftslehre gar keine Notiz; freylich hätte eine gründliche Berücksichtigung der letzteren, eine Darstellung der Logik, wie in der vorliegenden Schrift, unmöglich gemacht. Es ergibt sich nach diesem von selbst, daß der Verfasser von meiner Logik, mehr nicht als den Titel kennt." Man wird zugeben dürfen, daß die letztere Beanstandung, die angesichts des damaligen Standes der Philosophie nicht zu umgehen war, auf würdige Art die naheliegende Gefahr vermeidet, dem sachlichen Gegensatz eine persönliche Färbung zu geben.

Dieser sachliche Gegensatz tritt nun zutage in einer Kennzeichnung von Calkers psychologistischer Methode. „Die Abhandlung selbst", fährt Hegel fort, „von S. 199 an beginnt mit einer Erfahrungslehre des Denkens und der Erkenntniß, d. i. einem Abriß der empirischen Psychologie, so weit sie die Intelligenz betrifft; und man muß es als zweckmäßig gelten lassen, solche Kenntnisse bey einem elementarischen Vortrag der Logik voranzuschicken. Wenn nun auch von solcher die Abhandlung der eigentlich philosophischen Erkenntniß ausgeschlossen wird, so kann es doch nicht ebenso gutgeheißen werden, daß auch alle Hindeutung auf eine solche höhere Erkenntnißweise, die schon in der Betrachtung jeder religiösen, überhaupt jeder höheren, eigentlichen Wahrheit, liegt, und wozu näher schon die Kantischen Kritiken sehr gute und wichtige Anleitung

darbieten, gänzlich mangelt." Hegel sieht hierin geradezu einen fundamentalen Mangel der philosophischen Erkenntnis selbst, „und zwar ungeachtet des geschichtlichen Abrisses, und der sonst überall angebrachten Anführungen aus Plato und Aristoteles"; er spricht seine Verwunderung darüber aus, „daß der Verfasser in der ehrlichen Meynung zu stehen scheint, mit solchem Erkennen, bey dem er in dieser Erfahrungslehre stehen bleibt, und von dessen Gesetz und Kunst die übrigen Abtheilungen handeln sollen, den Gegenstand erschöpft zu haben." Und zwar müsse dieser Tadel noch verstärkt werden im Hinblick auf die äußerst geringe Präzision, die der Darstellung sogar innerhalb „des sehr beschränkten Kreises des Geistigen" eigne, selbst in den Hauptbestimmungen: „Man liest von einer sinnlichen Erkenntniß, welche der vernünftigen entgegengesetzt wird, und dann wieder von der r e i n vernünftigen Erkenntniß, welche schon ohne Denken ganz unmittelbar Statt finde, von Vorstellen und Denken ohne Willen, und dann wieder daß Denken dasjenige Erkennen sey, welches durch den Willen vermittelt sey u. s. f." Unfruchtbar seien, fügt Hegel hinzu, auch die Unterscheidungen, die beim „Vortrage des ganz Gewöhnlichen" zugrunde gelegt würden.

Alle diese Erwägungen führen erklärlicherweise zu einer summarischen Verwerfung der Calkerschen Denklehre: „Was endlich die A b h a n d l u n g d e s e i g e n t l i c h e n G e g e n s t a n d e s d e r D e n k l e h r e selbst betrifft, so ist bereits bemerkt, daß die „Fortbildung" der Wissenschaft, zu der der Verf. beitragen wollte, in der Wiederaufnahme derjenigen Gestalt derselben besteht, wie sie scholastische Logik genannt wurde. Es kann einem Philosophen unserer Zeit als ein Verdienst angerechnet werden, sich auch mit dieser Form der Logik Bekanntschaft erworben zu haben, und noch mehr wäre es ein Verdienst gewesen, aus derselben dasjenige herauszuheben, was für die allgemeine Bildung von Wichtigkeit, ja unentbehrliche Kenntnis bleibt, deren Vernachlässigung als ein Übel unserer Zeit anzusehen ist." Aber auch hier ergehe sich die Schrift in einem gehaltlosen Formalismus, dessen Vortrag und Erläuterung auf dem Katheder keine erfreulichen Aussichten eröffne.

Hegels Schlußworte besagen, er sei „nach seiner Einsicht und mit der rücksichtslosen, wenn gleich zum Theil schmertzlichen Freymüthigkeit, welche er dem Königlichen Ministerium schuldig sei, des gegebenen Auftrags sich zu entledigen bemüht gewesen."

Wie das verwandte Gutachten über Wilhelm Esser (in Kuno Fischers „Hegel", 2. Aufl., S. 1254 f.), gehört auch das über Fr. v. Calker zu den Meinungsäußerungen Hegels, die sein Verhältnis zur philosophischen Tagesliteratur beleuchten und es erklären, weshalb er im allgemeinen von kritischer Tätigkeit Abstand genommen hat. Daß er diese Stellungnahme ausnahmsweise durch zusammenhängende Darlegungen bezeugt hat, darf immerhin als ein dankenswerter Erfolg der Anfragen des Ministeriums gelten. Für Calker war die nächste Folge der eingeholten Beurteilung, daß seine Beförderung damals unterblieb. Indessen ist einige Jahre später, 1826, seine Ernennung zum ordentlichen Professor der Philosophie in Bonn doch zustande gekommen.

## VI.

# Die Einführungstheorie von Theodor Lipps und Schopenhauers Ästhetik.

Von

**Oscar Schuster.**

In seinem Buche über Abstraktion und Einfühlung (2. Auflage, Verlag Piper & Co., Seite 25*) macht Worringer auf die Ähnlichkeit zwischen der Ästhetik Schopenhauers und der Einfühlungstheorie von Theodor Lipps aufmerksam. Es erschien mir eine lohnende Aufgabe, diesen Ähnlichkeiten noch weiterhin nachzugehen, und zwar wählte ich Lipps mit besonderer Vorliebe als Vertreter der Einfühlungstheorie, weil er sie in seinen Schriften am schärfsten ausgebildet hat. Einen guten Überblick über die Leistungen von Lipps ergibt das Referat von Geiger in dem Bericht über den Kongreß für experimentelle Psychologie zu Innsbruck 1910, (Verlag von Ambrosius Barth in Leipzig, S. 70 und 71).

Wie ein rotes Band zieht sich durch unsere Untersuchungen der Umstand, daß Schopenhauer völlig unter dem Banne der Systematik und der Metaphysik steht, er wollte alles Sein auf den Generalnenner „Willen" bringen, „so daß sich Todfeinde in seinem System die Hand reichen müssen[1]", wie sich Möbius in seinem Buch über Schopenhauer ausdrückt.

Lipps dagegen ist Psychologe. Ihm ist die Psychologie der Grundpfeiler der Philosophie; wenn man die Philosophien beider Denker zusammenstellt, so sieht man deutlich den Strom, der aus der Naturwissenschaft gekommen ist, in der Arbeit von Lipps.

---

*) Inzwischtn in dritter Auflage erschienen.

[1]) Möbius' ausgewählte Werke, Schopenhauer, S. 60 und 61 der ersten Auflage.

Wir haben ferner noch, wenn ich mich so ausdrücken darf, ein indisches, quietistisches und ein aktives, an Fichte erinnerndes Element bei den beiden Denkern zu scheiden. Schopenhauer ist die Kunst Erlösung, das Subjekt verschwindet im Objekt, um sich zu verlieren, bei Lipps bildet das Schopenhauersche Element nur eine Seite, Subjekt und Objekt werden eins, auch damit sich das Subjekt im Objekt bestätigt. Bei Schopenhauer spielten hier meines Erachtens persönliche Erfahrungen eine wichtige, bisher noch wenig gewürdigte Rolle: Er war Psychopath, empfand sein Ich oft peinvoll [2]) und errang im Akte der Einfühlung Erlösung von sich selbst.

Bei Lipps tritt ein aktiver Charakter weit mehr hervor. Der Fichtesche Geist weht besonders durch seine Ethik, und in seiner Ästhetik spielen die Gefühle der Tätigkeit eine große Rolle. Das „freie, ungebundene Spiel" beglückt. Die aktive Einfühlung ist ganz anders wie bei Schopenhauer in den Vordergrund geschoben. Lipps hebt „Freiheit" und „Kraft" und „Persönlichkeit" in seiner Ästhetik scharf heraus. Schopenhauer verliert sich öfters in einen hingebenden Pantheismus, wenn dieser Ausdruck zulässig ist [3]).

Mit wunderbarer Schärfe sah Schopenhauer das Zurücktreten der Kausalität in der Kunst, das Verschwinden des Subjektes und Objektes zur Gestaltung eines Neuen, spezifisch Gefärbten. Das Stück Romantiker, das in ihm steckte, erleichterte ihm diese Wahrnehmung [4]).

Und die Einfühlung ist ja ein Kind der Romantik [5]).

Schon der Untertitel des dritten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung" läßt Schopenhauers Ansicht klar erkennen, und diese wird dann in dem Buche ausführlich begründet. Ich verweise besonders auf die §§ 42 und 43. Es ist sehr interessant, das in § 43 über die Baukunst Gesagte mit den Ausführungen von Lipps im II. Bd.

---

[2]) Vgl. Sadger, Belastung und Entartung, S. 15 ff. Leipzig, Verlag von E. Demme.

[3]) Vgl. zu diesen Ausführungen Kohnstamm, Kunst als Ausdruckstätigkeit. Biologische Voraussetzungen der Ästhetik. München. Verlag von Ernst Reinhardt.

[4]) Vgl. Joël, Nietzsche und die Romantik. Verlag Diederichs, Jena. S. 202. Schopenhauer und die Romantik.

[5]) Vgl. Paul Stern. Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik. Verlag Leopold Voss, Hamburg.

seiner Ästhetik (S. 531 ff.) über den griechischen Steinbau zu vergleichen. Sehr viel Licht über Schopenhauers Anschauung verbreiten dann die Ergänzungen zum dritten Buch, besonders Kapitel 30, 31, 34 und 35 (Band II der Ausgabe von Grisebach). In dem 31. Kapitel spiegeln sich persönliche Erlebnisse Schopenhauers. Seine Erlösungslehre muß man sich immer vergegenwärtigen, wenn man zu einem richtigen Verständnis seiner Kunstlehre kommen will [6]). Dieses Erlösungsproblem hat ja von jeher künstlerisch veranlagte Naturen auf das stärkste angezogen. Findet sich hier doch eine Verherrlichung der Kunst, wie sie großartiger nicht gedacht werden kann. Sie erhält ein Amt transzendenter Natur. Diesem Transzendenten wurde noch eine metaphysische Verstärkung beigegeben, der „Begriffsdichter" wob die platonischen Ideen in sein System hinein. Sie waren ihm weniger für den Kunstfreund als für den Künstler notwendig im Sinne eines hochragenden Piedestals für diesen. Dabei ging dann ein gutes Teil Mystik in die Lehre mit ein, und die Kritiker haben auch nicht versäumt, darauf aufmerksam zu machen. Der Verschiedenheit der individuellen Empfänglichkeit im schaffenden wie im genießenden Sinne wird Schopenhauer in seiner Kunstlehre auf das Beste gerecht. In ganz gleichem Sinne äußert sich Lipps: Die Einfühlung schwankt temporär, individuell und intensiv, und wenn ich mich wieder als Subjekt fühle, dann ist die Einfühlung völlig erloschen. Schopenhauer sagt dafür: Der Wille ist wieder erwacht; ich bin nicht mehr reines, zeitloses Subjekt, das dem Satz vom Grund nicht mehr unterworfen ist. Die „Contemplation" spielt bei Schopenhauer eine wichtige Rolle. Besonders charakteristisch ist eine Stelle im dritten Buch § 34 (Band I von Grisebachs Ausgabe S. 244). Hier findet sich die Lehre, von der ich vorhin bereits gesprochen habe, am deutlichsten.

„Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das W a s; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Be-

---

[6]) Vgl u. a. Mühlethaler. Die Mystik bei Schopenhauer. Verlag Duncker, 5. Kapitel.

wußtsein einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objektes bestehend bleibt, so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtsein von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe; und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss."

Der Künstler schaut wie der sein Kunstwerk Genießende die Ideen (§ 36 S. 251, I. Band Grisebachs Ausgabe), aber er hat eine gestaltende Kraft, sie darzustellen und somit ihre Auffassung dem Fernerstehenden zu erleichtern, er ist der Quell, aus dem der Strom gespeist wird.

Die Ideen bleiben immer unveränderlich, die Idee der Ideen ist der Wille. Darum siegt auch Parmenides gegenüber Heraklit. So sagt Schopenhauer (S. 251): „Es ist die Kunst das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und, je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist Erkenntnis der Ideen, ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis." Seite 252 heißt es weiter: „Wir können sie (die Kunst) daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche

der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist." „Nur durch die oben beschriebene im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation: Da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt, so ist Genialität nichts anderes als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als r e i n e r k e n n e n d e s S u b j e k t, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieses nicht auf Augenblicke; sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und „was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken".

Im Grunde ist ja die Schopenhauersche Philosophie eine Vermenschlichung umfassendster Art, der Wille, ein rein anthropomorphes Prinzip wird allem zur Basis gegeben. Schopenhauer vermenschlichte nicht naiv, sondern mit vollem Bewußtsein gegenüber Kant polemisierend. Zu diesen Ausführungen vergleiche man Lipps' Betrachtungen über die ästhetische Tiefe und ästhetische Sympathie im zweiten Kapitel des II. Teiles seiner Ästhetik.

Wie das Objekt mit dem Subjekt zu einer Einheit verschmilzt, bezeichnet Lipps selbst als Rätsel. Dadurch aber, daß mir ein Objekt entgegentritt, kann mir die Einfühlung auch bis zu einem gewissen Grade gegen meinen Willen zu teil werden. Ich wähle, um die Anschauungsweise beider Denker zu verdeutlichen, ein Objekt der griechischen Kunst, etwa einen Diskuswerfer. Die nackte Gestalt schleudert gebückt mit Anspannung aller Muskeln die Scheibe.

Schopenhauer würde darüber reflektieren: Die Idee, die sich hier so frei zeigt, ist die Grundlage unseres Genusses, und ich schaue, indem ich mich der Anschauung hingebe, die Idee. Diese Idee nennt sich etwa zielstrebende Kraft. Durch die Gestaltungskraft des Künstlers werde ich in das Kraftspiel des Diskuswerfers einbezogen. Mein

Wille schweigt und damit tritt erst die Möglichkeit ein, ganz in der Idee aufzugehen und ästhetisch lustvoll zu empfinden.

Lipps würde reflektieren: Ich werde durch des Künstlers Gestaltungskraft in das Kraftspiel des Diskuswerfers einbezogen und verschmelze mit ihm zu einer zielstrebenden, sich frei betätigenden Tätigkeit. Diese ist eine nicht als Zwang empfundene, sondern eine eigentümlich lustgefärbte. Mein Streben ist an die optische Wahrnehmung gebunden in und mit ihr gegeben, so daß die optisch wahrgenommene Bewegung für mein Bewußtsein dieses Streben unmittelbar in sich schließt (vgl. Lipps, Grundlegung der Ästhetik, II. Kap., besonders Seite 121 ff.).

Übrigens scheidet Schopenhauer sehr wohl zwei Seiten des ästhetischen Genusses. Er sagt: „Die Erkenntnis des Schönen setzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des ästhetischen Genusses bald mehr in der Auffassung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seligkeit und Geistesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens." (§ 42, I. Band, S. 285.) Er meint weiter, daß bei der Darstellung von Tieren und Menschen (§ 42, S. 285) der Genuß mehr in der objektiven Auffassung der Ideen bestehe, welche die deutlichsten Offenbarungen des Willens sind, „weil solche die größte Mannigfaltigkeit der Gestalten, Reichtum und tiefe Bedeutsamkeit der Erscheinungen darlegen und uns am vollkommensten das Wesen des Willens offenbaren, sei es in seiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in seiner Brechung (letzteres in den tragischen Darstellungen), endlich sogar in seiner Wendung oder Selbstaufhebung, welche besonders das Thema der christlichen Malerei ist; wie überhaupt die Historienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben".

Der Ausdruck Offenbarungen, den Schopenhauer wählt, bezeichnet etwas Richtiges. Um Verstandesakte handelt es sich bei dem ästhetischen Genuß nicht. Darüber sind beide Autoren einig. Schopenhauer fühlte, daß viel Unaufgeklärtes und vielleicht auch Unaufklärbares seiner Ästhetik zugrunde lag, nachdem er eine subjektive Tatsache, die er an sich selbst beobachtet hatte und Platos metaphysisch gefaßte Ideen zusammen in ein System gebracht hatte. Was lag

näher, als den Sprung in die Transzendenz zu machen? Trotz Hume und Kant wurde eine neue Welt gebaut. Es gibt nach Schopenhauer eine intuitive Erkenntnis, die nicht dem Satze vom Grunde unterworfen ist; Schelling und Hegel tauchen hier in Schopenhauers Nachbarschaft auf. Dem Genius wird hier eine erkenntnistheoretische Rolle zugesprochen. Man könnte dies so in der Sprache der Psychologie ausdrücken: neben Verstandesprozessen gibt es Gefühlsprozesse als Erkenntnisprinzipien.

Am systematischsten hat sich Theodor Lipps meines Wissens in seinem Leitfaden der Psychologie über die Einfühlung als Erkenntnisprinzip ausgesprochen. Lipps unterscheidet drei Wege zur Erkenntnis:

I. Die Einfühlung;
II. Die äußere Beobachtung;
III. Die Beobachtung des eigenen Innern.

Lipps spricht hier durchaus in Schopenhauers Sinn von einer „animistischen" Betrachtung der uns umgebenden Welt. Lipps betont aber auch die Kontrolle der Einfühlung durch den Verstand in der Erfahrung und anderseits die Ergänzung des Eingefühlten durch die Phantasie zu einer Einheit und zu einer Persönlichkeit. Diese beiden Begriffe spielen bei Lipps überhaupt eine große Rolle. Sie können nur aus der Tiefe des eigenen Ichs genommen werden und werden durch die Einfühlung in eigentümlicher Weise über ihre Grenzen hinaus gedehnt. Lipps sagt (Leitfaden der Psychologie, III. Aufl., S. 193): „Zwei Arten, wie das unmittelbar erlebte Ich, das Bewußtseins-Ich, auf Gegenstände „bezogen" sein kann, sind strengstens zu unterscheiden. Einmal: Ich denke „einen" Gegenstand, urteile „über" ihn, fühle Lust „an" einer Sache, fühle mich strebend „nach" ihr, bin ihr gegenüber tätig. Hier steht das denkende Urteil, lustgestimmte, strebende, tätige Ich dem Gegenstand gegenüber. Die zweite Möglichkeit ist diese: Ich finde mich denkend, urteilend, fühlend, strebend, tätig in einer Sache; ich fühle mich etwa beglückt in der Gebärde des Glücks usw., kurz, erlebe eine Bestimmtheit meiner unmittelbar als Bestimmtheit eines von mir Verschiedenen, als diesem Gegenstande zugehörig. Dies letztere ist Selbstobjektivation oder „Einfühlung" im weiteren Sinne des Wortes (vgl. S. 193, III. Aufl.). Diesen Ausführungen halte man die bereits zitierte Stelle aus Schopenhauer zur Seite, welche sich im ersten Band von Grisebachs Ausgabe Seite 244 findet.

Von solchen Empfindungen her kann sich eine Persönlichkeitsmoral und ein starker Subjektivismus gestützt fühlen oder auch ein pantheistischer Mystizismus entstehen, je nach Anlage. Schopenhauer selbst hat dies denn auch ganz klar ausgesprochen. „Wer nun besagtermaßen sich in die Anschauung der Natur soweit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als ein rein erkennendes Subjekt da ist, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als solcher die Bedingung, also der Träger der Welt und alles objektiven Daseins ist, da dieses nunmehr als von dem seinigen abhängig sich darstellt. Er zieht also die Natur in sich hinein, so daß er sie nur noch als ein Accidens seines Wesens empfindet. In diesem Sinne sagt Byron:

> „Are not the mountains, waves and skies, a part of me
> and of my soul, as I of them?"

Wie aber sollte, wer dies fühlt, sich selbst, im Gegensatz der unvergänglichen Natur, für absolut vergänglich halten? Ihn wird vielmehr das Bewußtsein dessen ergreifen, was der Upanischad des Veda ausspricht: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est."

Man vergleiche zu diesen Worten die Schlußworte im Bericht über den vierten Kongreß für experimentelle Psychologie Seite 65. Das Tor zur Metaphysik und zu einem starken Mystizismus steht weit offen. Zwischen der Einfühlung als Erkenntnisquelle und Schopenhauers Kontemplation scheinen sich mir viel Fäden zu spinnen. Eigentümliche subjektive Gefühlszustände haben im Mittelalter bekanntermaßen zeitweilig eine Rolle als Erkenntnisprinzip gespielt, sie sind mit verschiedenen Namen belegt worden[7]). Schopenhauer unterscheidet (3. Buch § 36, Bd. 1 der Grisebachschen Ausgabe, S. 252) die geniale Betrachtungsart von der der Naturwissenschaften, die dem Satz vom Grunde nachgeht: „Die dem Satz vom Grunde nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalte jenes Satzes wegsehende ist die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles; die zweite ist im Ganzen die des Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne An-

---

[7]) Vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Psychologie, dritte Auflage, § 24, Seite 248 ff.

fang und Ziel dahinfährt. Alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erstere gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die stets wechselnd, keinen Augenblick rasten, die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen.“ Dem einen Typus droht Gefahr, zu sehr am Boden zu kleben, dem andern sich zu sehr über ihn zu erheben und dadurch die Welt und die Realität aus den Augen zu verlieren. Es entwickelt sich leicht ein Antagonismus zwischen beiden. Heine hat das wohl gefühlt; er schreibt einmal[8]): „Plato und Aristoteles, das sind nicht bloß die zwei Systeme, sondern auch die Typen zweier verschiedenen Menschennaturen, die sich seit unbedenklicher Zeit, unter allen Costümen mehr oder minder feindsehlig entgegenstehen.“

Klipp und klar wird es von Schopenhauer ausgesprochen, daß unsere Erkenntnis nicht allein aus der Erfahrung stammt. Das Phänomen Kant ist eine Widerlegung seiner Erkenntnistheorie. Die Auffassung der Ideen schwankt in sehr weiten Grenzen ebenso wie die Einfühlung bei Lipps. Die Festigkeit des Granits, die Weichheit des Samts, das Widerspiel der Kräfte im dorischen Bau, das himmelan Hebende des gothischen Baues muß eben eingefühlt werden. Schopenhauer wie Lipps würden beide mit vollem Rechte auf persönliche Erlebnisse letzten Endes verweisen müssen, da Erklärungen durch Worte auf diesem Gebiete unzulänglich sind. Alles was getan werden könnte, ist, solche Kunstwerke namhaft machen, bei denen der Einfühlungsprozeß leicht gemacht ist oder, um mit Schopenhauer zu sprechen, die Versenkung in die Anschauung der Idee ohne Störung vor sich geht.

Lehrreich ist die beiderseitige Auffassung des Begriffes des Erhabenen. Ich setze Schopenhauers Definition hierher (I. Band, S. 271): „Solange nun dieses Entgegenkommen der Natur, die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualisierten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, die uns aus der dem Willen dienstbaren Erkenntnis bloßer Relationen in die ästhetische Kontemplation versetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Er-

---

[8]) Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, zweites Buch.

kennens erhebt: so lange ist es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit was erregt ist. Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektität dem menschlichen Leibe sich darstellt, ein feindliches Verhältnis haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Widerstand aufhebende Übermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältnis zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet; sondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtsein davon abwendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Verhältnissen gewaltsam losreißt und allein der Erkenntnis hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willensloses Subjekt des Erkennens ruhig kontempliert, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffassend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über sich selbst, seine Person sein Wollen, und alles Wollen hinausgehoben wird: — — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen, er ist im Zustand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den solchen Zustand veranlassenden Gegenstand erhaben. Was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet, ist dieses: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. dessen die Erkenntnis seiner Idee erleichternden Beschaffenheit, den Willen und die seinem Dienste fröhnende Erkenntnis der Relationen, ohne Widerstand und daher unmerklich aus dem Bewußtsein entfernte und dasselbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ, so daß selbst keine Erinnerung an den Willen nachbleibt." Dagegen muß bei dem Erhabenen der Zustand der Kontemplation erst durch Kampf und Sichlosreißen von störenden Beziehungen gewonnen werden. Dagegen sagt Lipps: „Wie jedes Gefühl, so wird insbesondere auch das positive Quantitätsgefühl oder das Gefühl der Größe, zum ästhetischen Gefühl, wenn es den Charakter der Tiefe gewinnt. Dies heißt, wenn ich eigene Größe in das Objekt einfühle. Solche ästhetische Größe ist Erhabenheit."

So wird das Intensitätsgefühl, etwa angesichts des lauten Klanges, zum Gefühl der Erhabenheit, indem ich eine eigene „Intensität" in den lauten Klang einfühle. Solche eigene Intensität aber kann nichts

sein als Intensität meines Wollens und inneren Tuns, Größe des inneren Kraftaufwandes, intensive Aktivität." (Lipps Grundzüge der Ästhetik, S. 527). Es heißt dann weiter: „Ich sagte ehemals, alles positive Selbstgefühl sei letzten Endes Gefühl der Aktivität, oder des Vermögens dazu, und jedes Selbstwertgefühl sei solches positives Selbstgefühl. Dann ist das Gefühl der beglückenden eigenen Größe Gefühl der gesteigerten Aktivität, oder des Vermögens dazu. Statt dessen nun kann ich auch sagen: Es ist Gefühl der Lust aus der Kraft und Größe meines Wollens und Tuns." (S. 529.) „Das Gebiet des Erhabenen ist das Gebiet der daseienden und wirkenden Kraft" (S. 530). „Der Gegensatz (zwischen Schönem und Erhabenem) wird deutlicher und erscheint gesteigert, wenn wir bedenken, daß die Kraft des Tuns und das Gefühl der Kraft wächst mit der Hemmung, die ihrer Verwirklichung entgegentritt, daß wir ein Gefühl der gesteigerten Kraft gewinnen, in dem Maße, als wir Hemmungen überwinden, oder ihnen standhalten, auch vielleicht ihnen in innerer Gegenwehr unterliegen." „Ein vor allem wichtiges Gebiet für das Gefühl der Kraft und Größe, und demnach für das Erhabene, ist darum das Gebiet des Kampfes —" (S. 530). Weiter wird das „Moment der Spannung", d. h. der idealen Anspannung des eigenen Wesens, hervorgehoben. Das ästhetisch Erhabene ist eingefühlt. Dem Moment der Spannung und Ausweitung tritt dann ein Gefühl der Beengung zur Seite (vgl. S. 534). Weiterhin unterscheidet dann Lipps noch ein negativ Erhabenes neben dem positiv Erhabenen (S. 535 ff.). Schopenhauer ist auch hier etwas intellektulistischer als Lipps, der viel konsequenter den Gefühlscharakter des Erhabenen hervorhebt. Vielleicht werden für die Lehre vom Erhabenen noch einmal Ideen aus der Großschen Theorie der Sekundärfunktion nutzbar gemacht (Otto Groß, Die Sekundärfunktion, Verlag Vogel-Leipzig); etwa in der Art, daß der im Unterbewußtsein nachklingende Kampf gegen Widerstände mit dem Gefühl des Ästhetischen zu einer Einheit verschmilzt und daraus eben das Gefühl des Erhabenen sich ergibt. Sagt doch Schopenhauer (I. Band S. 272): „Diese Erhebung muß mit Bewußtsein nicht nur gewonnen, sondern auch erhalten werden und ist daher von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunsch, sondern an das menschliche Wollen überhaupt, sofern es

durch seine Objektivität, den menschlichen Leib, allgemein ausgedrückt ist."

Man wird unwillkürlich an Gemeingefühle im Sinne Ribots oder an körperliche Sensationen erinnert, welche ja auch in der modernen Ästhetik bei Einfühlungsprozessen nach manchen Autoren eine wichtige Rolle spielen sollen. Lipps ist bekanntermaßen ein Gegner dieser Theorie[9]).

In Beider Lehren vom Erhabenen tritt wieder deutlich das Moment des Eins-Werdens von Subjekt und Objekt hervor. Auch das Überwinden von Hindernissen, der Kampfcharakter des Erhabenen oder vielmehr dessen Vorstufe wird bei beiden Denkern betont.

Eine Sonderstellung nimmt bei Schopenhauer, wie hinlänglich bekannt, die Musik ein. In der Musik wird das Wesen der Welt nicht durch die Ideen, sondern unmittelbar dem Menschen offenbar. Bei der Durchführung seiner Gedanken kommt hier Schopenhauer zu Ausführungen, die sich als reinste Phantastik kennzeichnen lassen. Immerhin werden wir für unsere Zwecke etwas Brauchbares aus der Schopenhauerschen Musiklehre nehmen können, wenn wir sie in Vergleich setzen mit dem, was Lipps über die Einfühlung in die Sprache und die Töne sagt. Wollte man Schopenhauer und Lipps auf eine Einheit bringen, so könnte man etwa folgendermaßen reflektieren: Nach Schopenhauer ist die Musik Abbild des Willens selbst, in ihr stellt sich dieser für uns am reinsten dar, alles aber ist hier Gefühl. „Der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus, in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht; wie eine magnetische Somnambule Aufschlüsse gibt über Dinge, von denen sie wachend keinen Begriff hat. Daher ist in einem Komponisten, mehr als in irgend einem anderen Künstler, der Mensch vom Künstler ganz getrennt und unterschieden" (I. Band, III. Buch, S. 343, Grisebachs Ausgabe). Bei der Einfühlung in Töne fällt das optische Bild weg, es handelt sich um ein unvermitteltes Beeinflussen der inneren Tätigkeit, diese hat in der Musik eine Reihe von Skalen zur Verfügung, die sich in solcher Feinheit leichten Veränderlichkeit und Tiefe auf anderen Gebieten nicht wieder finden. Es lag nahe

---

[9]) Vgl. u. a. L. Martin, Über ästhetische Synästhesie. Zeitschrift für Psychologie. Verlag Ambrosius Barth. Band 53 Heft 1, weiterhin Prandtl, Die Einfühlung. Verlag Ambrosius Barth.

für einen Metaphysiker, diese psychologische Tatsache auch metaphysisch zu deuten. Die innere Tätigkeit nun, das triebartig Steigende und Fallende dieser Tätigkeit nannte er Wille. Das Welt-Ich liegt metaphysisch in der Musik, psychologisch nur das Ich, aber einem Frager ist es unbenommen, weiter zu gehen.

Vergegenwärtigen wir uns zum Schluß noch einmal die Hauptpunkte des nur in allgemeinen Umrissen behandelten Themas, so finden wir, daß beide Denker den spezifischen Charakter der ästhetischen Gefühle betonen, beide finden eine Verschmelzung des Subjekts und des Objekts zu einer Einheit in diesen Gefühlen. Die Einheit von Subjekt und Objekt erhält auch eine Rolle als Erkenntnisprinzip. Eine Einfühlung in dem Sinne, wie Lipps sie aufgefaßt hat, hat Schopenhauer nicht [in dem Sinne] ausgesprochen, wennschon sich seine ganze Kunstlehre zweifellos auf persönliche Erlebnisse gründet, die, modern gesprochen, als Einfühlung zu bezeichnen sind. Er wollte aber auf Metaphysik und Systematik hinaus. Einfühlung in verschiedene Objekte wird bei ihm zur „Idee", betont wird bei ihm auch der Umstand, daß sich das Ich verliert, im Sinne eines befreienden und beruhigenden Charakters der Ästhetik. Die Erlösungslehre in der Zeit tritt hier auf. Bei Lipps wird der Aktivitätscharakter der Einfühlung weit schärfer in den Vordergrund gestellt, das Gefühl übersteigt seine engen Grenzen und zieht fremdes Leben in eigenes ein.

---

# Rezensionen.

Zur synthetischen Geschichtsauffassung[1]). Analyse des Werkes von Prof. Ludwig Stein: Philosophische Strömungen der Gegenwart, Stuttgart, Verlag von F. Encke, 1908.

Im obengenannten Werke stellte sich der Herausgeber dieser „Archive" die überaus umfangreiche, besonders schwierige und ziemlich riskante Aufgabe, welche von vornherein jedoch großen Nutzen verspricht, die gegenwärtige Philosophie, wenn auch in den Hauptzügen, so doch in ihrer ausgedehnten Mannigfaltigkeit zur Darstellung zu bringen. Die erste Frage des Lesers muß die nach dem Standpunkte des Verfassers sein. Der ausgezeichnete Kenner von Personen, ihren Leistungen und Beziehungen steht nicht an, offen zu erklären, daß heutzutage auf dem Gebiete der Philosophie eine Zerfahrenheit herrscht, welche den Namen Anarchie verdient (Vorr., S. 2 f., 74), und zwar deshalb, weil die jetzt lebenden Philosophen arbeiten, ohne Rücksicht auf einander zu nehmen, indem sie einander sogar absichtlich ignorieren; und wenn auch ihre Produktivität quantitativ wie qualitativ eine erhebliche ist, so machen doch tausend Blitze noch keine Sonne (S. 289), denn es fehlt heute an einem Genie, welches alle Talente vor seinen Triumphwagen zu spannen vermöchte (S. VII, 5). Stein nimmt eben an, daß uns wieder eine große Synthese vonnöten ist, denn unentbehrlich sei eine vollständige Weltanschauung (S. 80), welche eine Zusammenfassung der gegenwärtigen Strömungen in ihrem Gleichgewicht bilden (S. 87), die Grundlage für sich in einem ordnenden Prinzip finden (S. 91) und infolge anthropomorphischer Notwendigkeit eine Art von metaphysischem Monismus darstellen müßte (S. 146 f.). Einigen von den betrachteten Systemen vermag zwar Stein werbende Kraft und weittragende Fruchtbarkeit, also Merkmale, die er als geniale bezeichnet, zuzuschreiben, so namentlich der Energetik (S. 96) und noch mehr dem Pragmatismus (S. 74), doch bringt er diesen Standpunkten eine so radikale Kritik entgegen, daß keinem die Palme zufällt. Es liegt uns hier daran festzustellen, daß Stein bei seiner Darstellung der Philosophie der Gegenwart im Grunde ein ideales System im Sinne hat.

So verknüpfen sich bei Stein in Rückwirkung mit einander die systematisch-theoretische Tendenz mit der geschichtlichen Orientierung. Solche

[1]) Vergleiche die Arbeit des Verfassers, die im „Przeglad Filozoficzny" XIII, 4 erschienen ist.

Verbindung, die den Inhalt der Erscheinungen selber sowie ihre selbständige wissenschaftliche Behandlung zugunsten einer Spekulation zurückzudrängen droht, bildete die geistige Organisation von Hegel und von seinem Schüler Zeller, dessen Andenken Stein in tiefer Verehrung für seinen Meister sein Buch gewidmet hat. Es muß aber hervorgehoben werden, daß Stein es in hohem Maße versteht, die Sache selber sprechen zu lassen, ohne sich auf die papierne philologisch-kritisch-genetisch-historische Methode zu beschränken oder in Spekulationen zu versteigen. Denn er ist auch Soziologe, demnach unterläßt er es in seinem Buche nicht, sozialen Problemen ins Gesicht zu schauen, und z. B. eine Tatsache, wie der internationale Kongreß für Arbeiterschutz interessiert ihn nicht weniger (Teil II, Kap. 3), als etwa die Theorien der Elektronen oder des Vitalismus.

Stein verhehlt es durchaus nicht, daß es ihm schließlich ums theoretische Ziel zu tun ist. Er fand es sogar nötig, die theoretische Betrachtung von der geschichtlichen zu trennen, und gestaltete sein Buch in zwei Teilen dementsprechend. Dem Vorwort gemäß soll der erste Teil die Einleitung sein, welche beschreibt und erklärt, was vorgeht, sie soll die Grundlage bilden, welche uns der Lösung der Grundprobleme näher bringt. Der zweite Teil aber soll den synthetischen Überbau darstellen, welcher jene Probleme theoretisch erörtert, und die Anschauung entwickeln, welche Stein „evolutionistischen Kritizismus und sozialen Optimismus“ nennt. Der erste Teil soll den Längsschnitt, der zweite hingegen den Querschnitt durch den philosophischen Geist der Gegenwart vollziehen.

Nun entspricht aber der Inhalt des Buches diesem Plan durchaus nicht, und zwar aus Gründen, die im Charakter des Verfassers und in seiner Stellung zum geschichtlichen Objekt liegen. Stein gehört nicht zu jenem Typus des Denkers, welcher nach Kapiteln, Paragraphen und Teilen arbeitet; der Belesenheit voll, schwebt er über seinem Material geistreich, wie ein Franzose, und behält es in seiner Macht, indem er nicht so sehr diesem, als vielmehr seinem Temperament unterliegt. Dieses Material hat eben der theoretischen Absicht zu dienen. Der Historiker muß schlechterdings mit dem Theoretiker im Widerstreit bleiben, denn der Theoretiker neigt in geschichtlicher Arbeit über die historische Bewahrheitung hinaus zur systematisch-theoretischen Konstruktion, und der Historiker wiederum neigt, wenn er theoretisch zu tun hat, zur eklektischen und synkretistischen Systematik über die sachliche Problemlösung hinaus, also umgekehrt zu jenem: zur historisch bewahrheiteten Konstruktion über die systematisch-theoretische hinaus. Nur metaphysische Denker vermeinen beiderlei Systematik in spekulativer Kontemplation zu vereinen. Der empirisch geschulte Sinn Steins hält ihn von der metaphysischen Denkweise ab. Bei dem großen Takt der Zurückhaltung und der Fähigkeit zum Gleichgewicht beider Tendenzen, bleiben in dem Herausgeber der beiden „Archive“ zwei Seelen bestehen, doch gewinnt der Temperamentsmensch und Historiker Überhand über den objektiven Theoretiker. Die Folge davon ist die Verwischung des beabsichtigten Unterschieds zwischen beiden Teilen des Buches. Denn schon im ersteren findet sich viel objektive Kritik und

sachliche Auseinandersetzung, welche den Standpunkt des Verfassers sichtbar macht, im zweiten Teil aber wird, ohne sich an die Direktiven des ersten Teils zu halten, ohne auf dessen Probleme zurückzukommen, um den Querschnitt darzulegen, die Erörterung von Problemen unternommen, die dort gar nicht berücksichtigt waren, und zwar, wie in jenem Teil, mittels der genetisch-historischen Methode. Der zweite Teil kann übrigens schon deshalb nicht als ein abgerundetes System gelten, weil in ihm alle naturwissenschaftlichen und viele geisteswissenschaftlichen Theorien fehlen, welche im ersten Teil sachlich besprochen worden sind. Demnach muß das Buch als ein kontinuierliches Ganzes angesehen werden, welches die geschichtliche Überschrift des Buches mehr als die theoretische Absicht des Verfassers rechtfertigt.

Der erste Teil enthält die Darstellung von 10 Strömungen der Gegenwart: Neuidealismus, Neupositivismus, Naturphilosophie, Neuromantik, Neuvitalismus, Neurealismus, Evolutionismus, Individualismus, die geisteswissenschaftliche Bewegung und die philosophiegeschichtliche Bewegung. Diese Einteilung ist durch kein ausgesprochenes Prinzip begründet, doch wirkt hier eine verborgene Planmäßigkeit, ein charakteristischer schriftstellerischer Rhythmus, von welchem weiter unten die Rede sein wird. Übrigens ist diese Einteilung nicht streng durchgeführt; dies läßt sich auch nicht tun, weil die Einteilungsgründe nach Personen, Wissenschaften und Spezialdoktrinen sich kreuzen müssen. Man könnte wohl einwenden, daß die axiologische und die psychologistische Bewegung nicht abgesondert sind, daß Keyserlings Pythagoreismus in der Neuromantik seine Stelle hat, obwohl er im Neuidealismus weit eher am Platze wäre, daß wir im Neuidealismus die Wirklichkeitsphilosophie Külpes antreffen, welche offenbar zum Neurealismus paßt, daß in den Neurealismus heterogene Strömungen, wie es der Verfasser selbst bekennt (S. 15) einbezogen sind, überhaupt daß so manche verwandte Strömungen unter verschiedene Titel zerstreut sind, wie auch umgekehrt. Doch wären solcherlei Einwände billig, oberflächlich und dem Verfasser nicht gerecht, welcher bei der eigentümlichen Lebhaftigkeit seines Stils im Falle der Notwendigkeit, ceteris paribus das Buch noch einmal zu schreiben, seinen Gegenstand sicherlich noch von anderen Seiten auffassen und dementsprechend das Material anders ordnen würde. Man könnte ferner Bedenken tragen, ob nicht zu viel Seiten einem Chamberlain und zu wenig Stumpf, Külpe, Cornelius, Husserl gewidmet sind, ob nicht zu allgemein und zu verwickelt Dilthey und zu persönlich Zeller behandelt worden sind, ob der Verfasser sich nicht zu wenig mit Zeit- und Raumtheorien, mit der Kategorienlehre und dem Kausalproblem beschäftigt und nicht zu viel mit der pseudowissenschaftlichen Rassentheorie. Das wären aber nicht Einwände, sondern erregte Wünsche nach Mehr, gerichtet an den Verfasser, der es versteht, in belehrender und interessanter Weise gereifte Referate zu bieten. Es ist besonders auf die vorzüglich streng genetisch ausgearbeitete Darstellung des Pragmatismus im Kapitel: Neupositivismus hinzuweisen. Leider ist in das Buch die Sichtung der Marburger Schule nicht aufgenommen, die der Verfasser an einem anderen Ort vorgenommen hat.

Stein ist stets bemüht, zum prinzipiellen Standpunkt des gegebenen Philosophen vorzudringen, und pflegt im Lichte der sozialen und kulturellen Umstände klar darzulegen, welche Aufgabe dieser erfaßt, wie er sie aufgefaßt und entwickelt hat. Scharfsinnig wird gezeigt, wohin die Voraussetzungen den Autor führen und führen müssen, es werden offene Konsequenzen entrollt und verborgene hervorgezogen, diese letzteren, gleichviel ob sie dem Autor erwünscht oder unerwünscht sein mögen, so daß Stein manchmal einen Philosophen gegen ihn selbst ausspielen und verteidigen muß, so z. B. James (S. 56) und Chamberlain (S. 128). Stein pflegt die Entwicklung der Philosophen durch die Reihenfolge ihrer Schriften hindurch zu verfolgen und Präzedenzen und Vorgänger zu suchen, um geschichtliche Entwicklungslinien zu ziehen, mithin gibt er phylogenetische und ontogenetische Darstellungen auf Grund der Vergleichung, wobei er sich stets an den Sternen erster Größe am philosophischen Himmel orientiert. Überdies zieht er vielfach polemische Auseinandersetzungen heran und sucht emsig nach Schulbildungen sowie nach der Metamorphose der Standpunkte. Stein besitzt in hohem Grade das Talent, sich in fremde Gedankengänge einzuleben und ihren Tendenzen nachzuspüren, daher gibt er nicht trockene Referate von offenkundig vorliegenden Texten, sondern vielmehr Reproduktionen von lebendig pulsierenden Ideen, die er oft schon in statu nascendi ergreift. Und indem er so die Gedanken, welche die Jetztzeit bewegen, demonstriert, verbindet und in ihren Tendenzen verfolgt, übt er immanente Kritik: er tritt mit Mut für oder gegen ein, wobei er starke und schwache Seiten aufzeigt, sicherlich sehr oft zum anregendsten Erstaunen der Lebenden. Wie armselig müssen gegenüber diesem tiefen Eingreifen die gewöhnlichen Rezensionen erscheinen! Auf diese Weise bearbeitet Stein das Gebiet der modernen deutschen Philosophie und obwohl er einige der fremdländischen Philosophen, zuweilen recht ausführlich (wie James und Chamberlain) berücksichtigt, so sagt er doch das Erscheinen eines zweiten Bandes an, welcher der englischen, französischen und italienischen Philosophie der Gegenwart gewidmet sein soll. Imposant ist das Namenregister, welches inklusive der älteren 600 Namen enthält.

Der zweite Teil des Buches befaßt sich mit den grundlegenden Problemen der Erkenntnistheorie, der Religion, der Soziologie, ferner mit den durchaus nicht koordinierten, der „angewandten Soziologie" zugewiesenen Ideen der Toleranz und der Autorität, schließlich wird das Grundproblem der Geschichtswissenschaft erörtert. Die gebotenen Lösungen kann man nicht anders, denn eklektisch nennen, weil Stein entgegengesetzte Standpunkte zusammenzustellen pflegt, um sie dann zu vereinigen. Wollen wir seine Verfahrungsweise näher ins Auge fassen. In der Erkenntnistheorie stellt er sich selbst als Empiriker in der Frage nach der Entstehung und als Aprioristen in der Frage nach der Gültigkeit der Begriffe hin, verbindet somit Hume und Kant, ferner sucht er Glauben und Wissen oder Religion und Philosophie in dem nur angedeuteten „anthropomorphischen Monismus" zu versöhnen; wäre diese Anschauung nicht „evolutionistischer Kritizismus" genannt worden (S. VIII), so würden wir ihm den Namen „kritischer Anthropomorphismus" beilegen. Im Religionsproblem

verbindet Stein Intellektualismus und Rationalismus und vereinigt vermittelst des Evolutionsgedankens Optimismus mit Pessimismus. Im soziologischen Problem ist er bemüht, Kausalität mit Teleologie, Aristokratismus mit Demokratismus, Individualismus mit Sozialismus zu verbinden und nennt seine Anschauung „sozialen Optimismus“ (S. VIII); wir würden sie als sozialen Pragmatismus und zusammen mit der obigen Ansicht als synthetisch-anthropomorphische Philosophie bezeichnen. In weiteren Kapiteln werden die Prinzipien der Toleranz und der Autorität, die zur wissenschaftlichen Philosophie kaum gehören, in edelster Gesinnung ausgeführt und genetisch wie utilitarisch begründet. Schließlich sucht Stein im letzten Abschnitt das Anerkennen historischer Gesetze mit dem Nichtanerkennen solcher in der Annahme geschichtlicher Tendenzen zu versöhnen. — Es ist zu bemerken, daß die synthetisierende Absicht Steins nicht überall in gleicher Weise waltet: entweder verbindet er Gegensätze mechanisch, oder er läßt sie zu einem Dritten zusammenschmelzen, oder er versöhnt sie, indem er beide gewissermaßen gleich gelten läßt, oder aber er gibt der einen Seite das Übergewicht. Sein Verfahren ist demnach kein doktrinäres, er operiert nicht mit einer spekulativen Formel in der Art etwa wie H e g e l , in seinen Konstruktionen läßt sich kein bestimmtes Prinzip, keine spekulative Methode erblicken. Daher können wir zum obigen Urteil, daß der zweite Teil des Buches nicht alle Grundfragen umfaßt, hinzufügen, daß er durchaus kein metaphysisches System darstellt, obwohl Stein ein solches für notwendig hält und es aufbauen will. Von unserem, der Metaphysik abgeneigten Standpunkt halten wir dieses Verfehlen für glücklich und wir verstehen, daß Stein auf dem Wege der geschichtlichen Betrachtung und kritischer Kombination keineswegs zu einem originellen metaphysischen Standpunkt gelangen konnte, denn ein solcher ist das Ergebnis einer elementaren verallgemeinernden Konzeption, welche in solchen Charakteren der Persönlichkeit und der Epoche ihre Quelle hat, die der Kultur der Vergangenheit und nicht mehr der Neuzeit eigentümlich sind.

Über das von Stein aus geschichtlicher Umschau gezogene theoretische Ergebnis hinaus enthält sein Buch noch ein anderes, welches, obzwar es nicht als solches offen herausgestellt ist, wohl noch bedeutender und sicherlich tiefer eindringend ist, und dem wir uns nunmehr zuwenden wollen. Es ist dies eine Anschauung, welche zugleich eine Klassifikation der philosophischen Systeme, ein Kriterium ihres Wertes, eine Analyse des philosophischen Schaffens, eine Theorie der philosophischen Möglichkeiten, ein Gesetz des philosophischen Denkens und, um mit einigen Literatoren zu sprechen, eine Philosophie der Geschichte der Philosophie enthält. Stein nennt diese Anschauung bescheiden: „Psychologie der philosophischen Systembildung“. Er hatte sie bereits in seinem Buche „Der Sinn des Daseins“ 1904, S. 65 f. in einigen Zügen niedergelegt. In dem uns beschäftigenden Buche spielt diese Anschauung systematisierende Rolle, ohne selbst einer systematischen Bearbeitung unterworfen zu werden. Sie tritt sporadisch auf, indem sie das geschichtliche Material bearbeitet, wobei sie selbst in der Arbeit der Erprobung gestaltet und geläutert wird. Wir treffen sie auf S. 6 f., 31, 54, 61, 65, 73—75, 76 f., 100, 101—120, 129—131, 159, 172,

196 f. Die hier ausgesprochenen Urteile können folgendermaßen geordnet werden.

Es gibt zwei Denkertypen und zwei diesen entsprechende Arten der Philosophie: Klassizismus und Romantik. Der Klassiker besitzt ein kühles, leidenschaftsloses, sachliches, unpersönliches Gemüt; er ist Gattungsmensch, intellektualitischer Denker, Anhänger der Autonomie des Verstandes, er denkt diskursiv und strebt zu klaren und deutlichen Begriffen; er ist ein Gelehrter, der die Erfahrung erkennt. Hingegen besitzt der Romantiker ein individuelles Gemüt, er ist voll Temperament, er ist Impressionist und Enthusiast und richtet sich nach Subjektivität und Tendenz, es liegt ihm an Persönlichkeit, Genialität, Phantasie; er ist Artmensch, emotioneller Denker, er huldigt Autoritäten und ist sentimental; er ist ein Humanist, ein Denker, der seinen eigenen inneren Inhalt bekennt. Der erstere steht auf dem Standpunkt des verstandesmäßig philosophischen Begreifens, strebt nach Wissen, sucht Ruhe in der Antwort, hat Bedürfnis nach Beruhigung, Ruhe und Frieden; der andere aber steht auf dem Standpunkt der gefühlsmäßig-künstlerischen Auffassung, strebt nach Glauben, sucht die Unruhe des Fragens, hat Bedürfnis nach Bewegung und Kampf. Der Klassiker ergeht sich im Nivellieren, der Romantiker lebt durch Protest, indem er nach Erneuerung und Belebung trachtet. Vertreter des Klassizismus in Griechenland ist Parmenides, der Romantik Herakleitos; am Beginn der Neuzeit repräsentiert den ersteren Typus Galilei, den letzteren Kepler; ganz Klassiker ist Spinoza, ganz Romantiker Leibniz; in der Erkenntnistheorie ist Kant Klassiker, Hume Romantiker. Solche Standpunkte und Richtungen wie Realismus der Begriffe, Logismus, Rationalismus, Nativismus, Streben nach Ideen, Gesetzen, Formeln, Schemen, Normen, Dogmen, Verallgemeinerungen, Abstraktionen und absoluten Werten, nach Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sind klassisch; romantisch sind Nominalismus, Voluntarismus, Irrationalismus, Streben nach Ideen, Festhalten an Tatsachen. Organe des Klassizismus sind Logik und Mathematik, daher sucht dieser nach quantitativem Ausdruck und bedient sich der Induktion, der kritischen Methode, der Erfahrung; hingegen operiert die Romantik mittels Intuition, bedient sich der biologischen und genetischen Methode, sucht nach Qualitäten, ihre Vehikel sind Syllogismus und Deduktion. Klassizismus erblickt überall die mechanische Wirkung der Kausalität, die Romantik aber richtet sich nach ästhetischer Teleologie. Dem Klassizismus ist das Sein stetige Existenz, räumliche Gleichzeitigkeit, hingegen gilt der Romantik das Sein als Werden, Veränderung, Nacheinander in der Zeit. Klassizismus ergibt Systeme des Idealismus und des Transzendentalismus, Romantik läßt Empirismus, Naturalismus, Materialismus, Positivismus, Energetismus, Psychologismus, Phänomenalismus, Mystizismus, Pragmatismus entstehen. In den klassischen Systemen haben wir das Bild der Emanation, der Ontologie, des Absolutismus, dagegen wird in den romantischen Systemen Evolution und Relativismus geschildert. Klassizismus hat den Kulturmenschen im Auge, er ist pessimistisch gestimmt, er sieht im Reich des Geistes natürliche Ordnung und es liegt ihm an der

Erhaltung der Gattung, während Romantik auf den Naturmenschen gerichtet ist, optimistische Stimmung hat, im Geistesreich menschliche Satzung erkennt und um Arterhaltung bemüht ist. — Die Entgegensetzung dieser beiden Typen nahmen schon an: Goethe, welcher klassisch das Gesunde und romantisch das Kranke nannte, Schiller, welcher Klassizismus als Naivität, Romantik als Sentimentalität auffaßte, F. Schlegel, dem klassisch das Objektive, romantisch das Interessante war, auch Nietzsche, der das Apollinische und das Dionysische als einander entgegengesetzte Elemente im Sinne dieser beiden Typen statuierte. Auch modernste Denker, und zwar aus verschiedensten Lagern, haben im Grunde denselben Gegensatz anerkannt, wie die Romantiker Coellen (S. 105) und Chamberlain (S. 108), der Positivist Laas (S. 112), der Pragmatist James (S. 65) (man kann noch hinzufügen: der Energetiker Ostwald), und dies taten ebenfalls philosophierende Schriftsteller, wie der Künstler Wilde und der Nationalökonom Brooks Adams (S. 118). Denn dieser Dualismus betrifft nicht allein die philosophische Denkweise, sondern ist charakteristisch für den menschlichen Geist und die Lebensstimmung im Allgemeinen und Ganzen. Der Klassiker ist überhaupt ein Mensch der Norm, des „milieu", des Durchschnitts, der Romantiker dagegen ist der Heilige in der Religion, der Held in der Politik, das Genie in der Kunst. Im religiösen Leben äußert sich Klassizismus als kirchliche Rechtgläubigkeit, Romantik als — Modernismus, so wird wohl Stein denken, obwohl er diesen Punkt unausgeführt gelassen hat; Gott und Teufel sind nichts anderes als Ausdruck von diesem Dualismus. Im politischen Leben erscheint Klassizismus als Reaktion, Restauration, Konservatismus; Romantik aber als Radikalismus, Sozialismus, Anarchismus; in der Geschichte haben wir die deutlichste Ausprägung dieses Gegensatzes im Kaisertum und Papsttum des Mittelalters. In der Dichtung ist die episch-didaktische Behandlung des Lebens klassisch, die lyrisch-dramatische romantisch. Dieser Gegensatz beruht, wie Stein mit James annimmt, zuletzt auf dem Temperamentsunterschied (S. 65).

In dieser weitesten Auffassung ist diese Ansicht, wie wir sehen, sogar eine Theorie der geistigen Produktivität überhaupt, und zwar unter dem Gesichtspunkt der angewandten Charakterologie. Stein behauptet ausdrücklich, daß er dieser Ansicht nicht nur den Wert einer Beschreibung, sondern den einer Erklärung und theoretischen Ausmachung beimißt (S. 75, 113 f.), welche sich aus dem Blick hinter die Kulissen der geschichtlichen Kämpfe ergibt und deren tiefste Triebfedern erfaßt (S. 101, 113 f., 118).

Dieser Theorie gebührt ein besonderes Buch entschieden. Jede von den angeführten Behauptungen bedarf der Ausführung und der Begründung, und erst dann würden viele scheinbare und tatsächliche Widersprüche beseitigt und viele Zweifel aufgelöst werden können, denn in der eindringlichen Durcharbeitung würde diese Theorie, welche zweifellos viel Wahres enthält, an Präzision und dadurch an Unerschütterlichkeit gewinnen. In ihrem gegenwärtigen Zustand muß es auffallen, daß die Erfahrung und ebenfalls die Ideen einmal auf der Seite des Klassizismus, ein andermal auf der Seite der Romantik zu stehen kommen (S. 7 und 54), daß Romantik bald als optimistisch (S. 106 f.,

141), bald als pessimistisch (S. 331) gilt. Es sieht wie eine Vermengung aus, wenn der Psychologismus nebst dem Logismus unter den Volantarismus subsumiert werden (S. 10) und alle zusammen als Idealismus behandelt werden (Kap. 1). Paradoxal sieht die Annahme aus, Materialismus, Empiriokritizismus, Mystizismus und Pragmatismus seien homogene Richtungen. Man könnte derartige Einwände unschwer häufen. Doch ersteht eine ernstere Schwierigkeit vor unseren Augen, wenn wir bemerken, daß Stein die katholisierende Tendenz der Romantik, ihre Neigung zum mittelalterlichen System feststellen zu müssen glaubt, wobei uns dies insofern interessiert, als er dieses Glaubenssystem als eminent klassisch ansieht (S. 109). Oder wenn er erweist, daß der Romantiker Keyserling in den klassischen Idealismus Cohenscher Observanz verfällt (S. 150), auch wenn er in die Lage kommt, in die Priorität der praktischen Vernunft beim Klassiker Kant und in in amor dei beim Klassiker Spinoza den Schwerpunkt zu setzen. Man wird versucht zu fragen, ob man nicht beide Tendenzen zugleich ebenfalls bei Hume, Leibniz usw. festzustellen Anlaß hat. Allein die kasuistische Interpretation muß unvermeidlich zur dialektisch-stilistischen Verlegenheitskrämerei führen, welche, wenn sie ernst aufgefaßt und vertieft wird, zur metaphysischen Spekulation zu führen droht. Es wird also notwendig, die wirkliche Beziehung beider Typen zu einander zu studieren und sicherzustellen. Erst dann, wenn an Stelle von Vorstellungen und Begriffen vielmehr von Verhältnissen und Beziehungen die Rede sein wird, werden wir eine Theorie im eigentlichen Sinne des Wortes vor uns haben. Wollen wir nun sehen, was Stein in dieser Richtung hin geleistet hat.

Die gegenseitige Beziehung beider Typen faßt Stein vor allem als einen Kampf gesondert koexistierender Gegensätze auf. Sein Buch kann als eine Ausarbeitung ihrer Modifikationen auf dem heutigen Kampfplatz der Philosophie unter Berücksichtigung der hervorragendsten Gestalten in der Vergangenheit angesehen werden. Die Anlage des Werkes ist eine derartige, daß die Darstellung von irgendeiner Art des einen Typus zu irgendeiner Art des anderen Typus rhythmisch übergeht. Da dies ohne deutlichen Plan, offenbar sogar unwillkürlich geschieht, so erhält das Buch einen künstlerischen Reiz. Es macht den Eindruck, daß der Verfasser mit elementarer Gewalt des Temperaments schrieb, ohne sich nach Schemen zu richten, von seiner Theorie tief ergriffen, die ihm nicht ein gewähltes Hilfsmittel war; sondern in ihm gleichsam eine immanente Kraft zur Behandlung des Stoffes wirkte. Doch indem er sich von seinem Temperament hinreißen ließ, modifizierte er vielfach die Beziehung der beiden Typen zu einander. An einigen Stellen sieht er sich genötigt auszumachen, daß beide Typen nicht koexistieren, sondern sich periodisch ablösen, also geschichtlich nach einander auftreten (S. 31, 61, 101, 105, 114, 116, 119, 173). Er erklärt auch diese Erscheinung, und zwar durch die natürliche Begrenztheit des Bewußtseins jeder einzigen Epoche analog der Begrenzung des individuellen Bewußtseins (S. 79). Diese Periodizität erhält wiederum einen anderen Sinn, wenn angenommen wird, daß der Rationalismus in der Zeit von Descartes bis Kant geherrscht hat, der Voluntarismus aber das 20. Jahrhundert charakterisiert (S. 6 ff.). Und

sie bedeutet wieder etwas anderes in der Behauptung, daß beide Typen in jeder Persönlichkeit zugleich vorhanden sind und hier aufeinanderfolgen, wie Pulsschläge oder wie Pendelschwingungen, indem sie hier einen Einzelfall der allgemeinen Dualität bilden, welche wir auch im Wechsel der Bewegung und Ruhe, im labilen und ständigen Gleichgewicht, in der Statik und Dynamik vorfinden und welche als ein allgemeines Gesetz von Dühring und Spenzer aufgestellt worden ist (S. 117). Dann konstatiert wieder Stein, daß die philosophische Entwicklung die immerwährende Rückkehr zu älteren Standpunkten aufweist, ohne sie natürlich ganz zu rezipieren, um daraufhin zu behaupten, daß die Beziehung der Typen untereinander geschichtlich angesehen eine gleichsam spiralförmige Entwicklungslinie bildet (S. 194 f.). — Ein ganz anderes Aussehen gewinnt die Sache, wenn Stein ausführt, der Kampf beider Auffassungsarten bilde ein ewiges Kreuz der Philosophie, welches in den Grundproblemen der Universalien, des Verhältnisses der Einheit zur Vielheit, der Gattung zum Exemplar, der Gesellschaft zum Einzelnen, des Absolutismus zur Anarchie sich äußert, und nun urteilt, daß beide Typen einseitige Lösungen bieten (S. 104, 112). Denn sobald die Lösungen als einseitig gelten, muß die Aufgabe emporkommen — die goldene Mitte zu suchen, und Stein stellt diese Aufgabe wirklich auf (S. 116). Er findet diese Mitte in Aristoteles und Newton (S. 118), in Thomas von Aquino (S. 115), in Giordano Bruno (S. 159), in E. von Hartmann (S. 179) — und sucht sie daher auch für die Gegenwart. Dieser Auffassung gemäß führt er aus, daß die Energetik nach zwei Fronten, mit dem Materialismus und dem Idealismus zu kämpfen hat (S. 97 f.), daß Keyserling in der Richtung der Synthese der Sinnlichkeit und des Denkens, des Seins und Werdens sich bewegt, der Synthese, deren Möglichkeit schon Kant geahnt hat (S. 150). Es ist klar, daß mit solcher Sachbehandlung Stein den psychologischen Boden verliert und zur systematischen Fragestellung und Typisierung übergeht.

Die gegenseitige Beziehung der Typen wird aber anders aufgefaßt werden müssen, wenn ihre Anzahl eine andere ist. Tatsächlich stellt Stein ungeachtet der soeben besprochenen Erörterungen drei oder vier oder auch mehr Typen auf. Er führt einmal aus, daß jede Weltanschauung eine anthropomorphisierende Projektion ist; dies sei ihr unabwendbares Schicksal. Dementsprechend kann es drei Möglichkeiten für ihre Gestaltung geben: wir können entweder intellektualisieren oder sentimentalisieren oder voluntarisieren; aus dem Überwiegen des Denkens ergibt sich der Rationalismus, aus dem Überwiegen des Gefühls die Romantik und aus dem Überwiegen des Wollens der Voluntarismus (S. 75). Deutlich wird die Romantik des Gefühls von der Romantik des Wollens geschieden (S. 157). Ein andermal führt Stein aus, man könne außer dem Idealismus und dem Materialismus auch den Hylozoismus bilden, welcher jene beiden synthetisiert; demgemäß hätten wir drei Typen: Dynamismus, Materialismus und als ihre Synthese Organizismus (S. 147 f.). Und wieder ein andermal stellt er vier Typen auf: die Projizierung des Körpers ergibt Materialismus, die Projizierung des Geistes Idealismus, die Projizierung

einzelner Erlebnisse Phänomenalismus und dann das Erleben des Wollens Voluntarismus (S. 96). Diese anthropologische, nicht mehr psychologische Begründung wird feiner und plausibler, ohne leider fruktifiziert zu werden, wenn Stein ausführt, daß, wie der Maler wenige Grundfarben, der Komponist nur eine beschränkte Anzahl von Tönen zu Gebote haben, wie der Tragiker über wenige tragische Grundmotive verfügt, so hat der Philosoph nur eine begrenzte Anzahl logisch möglicher Typen der Anschauungen vor sich; ewig kehren dieselben Probleme wieder und die Anzahl der Lösungen ist eine bestimmte; vielleicht gibt es deren so viel als der Temperamente oder der logischen Kategorien (S. 31, 84). Und indem sich Stein im Pantheon ewiger Gedanken umsieht, findet er vier (von den soeben erwähnten verschiedene) typische Lösungsmöglichkeiten, nämlich Idealismus, Naturalismus, Organizismus oder Dynamismus und Positivismus (S. 84 f.). Stein findet für die Vierzahl der Typen einige Bestätigung in derAnnahme von vier Hauptproblemen der Philosophie bei Höffding und im Operieren mit der Vierzahl als systematisierendem Faktor bei Aristoteles (S. 84 f). Welche ist nun die Beziehung der Typen in ihrer Mehrzahl untereinander? Stein deutet nur einmal an, daß sie — miteinander wetteifern.

Doch noch eine Konstruktion der Geistestypen ist bei Stein zu finden. Indem er annimmt, daß das Gefühl in der Religion und in der Kunst, der Verstand in der Philosophie und in der Wissenschaft ihre Organe haben (S. 31, 107), der Wille aber die Funktion der Organisierung in der Sphäre des Rechtes und des Staates hat (S. 129), führt er die Typen bis auf einen vollends aus dem Gebiete der Philosophie heraus, um jedem einzelnen ein System der Kultur, ein besonderes Gebiet der kulturellen geistigen Produktion zuzuweisen. So kommt es, daß er Klassizismus und Romantik als verstandesmäßig-philosophisches und gefühlsmäßig-künstlerisches Verhalten der Welt gegenüber einander entgegensetzt (S. 101, vgl. S. 237 f.), oder auch den Kampf des Verstandes mit dem Gefühl als den zwischen Philosophie und Religion auffaßt (S. 117). Wenn nicht alle diese Gebiete zur Philosophie gehören, so haben wir hier eine Konfusion, ein Herausfallen aus das Gebiet der Philosophie, welches dadurch bedingt ist, daß es hier an einem Kriterium für Philosophie fehlt. Diese letzteren Bestimmungen lassen es stark anzweifeln, ob der romantische Typus, so wie er psychologisch ausgebaut wird, der Philosophie überhaupt dienstbar ist.

Wir sehen, daß sowohl die begriffsmäßige Ausbildung der Typen als auch die Feststellung ihrer gegenseitigen Beziehungen in dem gegebenen Zustand der Theorie viel zu wünschen übrig lassen. Doch ist diese noch nicht reif, weil Stein die Analyse gar nicht systematisch unternommen hat. Dies ist durchaus kein Einwand angesichts des anderweitigen Zweckes des Buches, ja vielmehr können wir dem Verfasser dankbar sein, daß er uns ohne doktrinäre Befangenheit, in welche man leicht geneigt ist zu verfallen, aus der vertieften geschichtlichen Arbeit heraus Beiträge liefert, welche die Schwierigkeiten zur Schau stellen. Ihre kritische Sichtung scheint darauf hinzuweisen, daß die Theorie nicht durch psychologische Begründung, sondern durch Aus-

arbeitung sachlicher Kategorien Konsistenz gewinnen kann. Wenn mit psychologischen Unterscheidungen begonnen wird, so führt das zum unbeholfenen Herumtappen, zum Chaotisieren des Materials, zur dialektischen Kasuistik und schließlich zum Abbröckeln der psychologischen Grundlage. Wenn die Probleme, die Ziele, die Aufgaben der Philosophie sachlich so oder anders vorerst bestimmt werden, kann der psychologische Gesichtspunkt nur die Philosophie im Ganzen von anderen Geistesproduktionen unterscheiden, innerhalb der Philosophie aber nicht sachliche Darlegungen, sondern Methoden und Auffassungsweisen erklären, demnach die sogenannten Richtungen, wie Materialismus, Rationalismus, Optimismus, Pantheismus usw. bestimmen. Da muß aber die psychologische Grundlegung eine Verfeinerung erhalten. Immerhin muß der Versuch Steins, der zu seltenen und wenigen Vorstößen gehört, die ihm gebührende Beachtung und Weiterführung finden.

Zu welchem Typus ist nun Stein selbst zu rechnen? Wir haben das Recht so zu fragen, sofern er in seinem Werk auch selbständig als Philosoph auftritt und insofern wir uns an seine Typen-Theorie halten. Er bekennt sich selbst zum idealistischen Klassizismus (S. 32) und fordert dazu auf, die Romantik in Schranken zu halten (S. 158 u. öft.). Nur selten weist er auf die Übertreibungen des Idealismus hin, und zwar auf den stumpfen Dogmatismus und den steifen Konservatismus, hingegen kennzeichnet er so vielfach und so radikal die Übertreibungen der Romantik, daß sie uns im Ganzen als Übertreibung erscheinen kann; Stein fühlt sich oft dazu gedrängt, die Notwendigkeit und den zweifellos vorhandenen Nutzen dieser Denkart ausdrücklich hervorzuheben. Insofern würde Stein als Vertreter des klassischen Typus gelten. Jedoch solche Umstände, wie die anerkennendste Beurteilung der Energetik und des Pragmatismus, wie der Charakter des ganzen Werkes, welches auf genetischer Methode beruht und mehr noch zu bekennen als zu erkennen bestrebt ist, ferner die Geltendmachung des voraussehenden Wertes der Erkenntnis (Teil II, Kap. 1), die ihn dem Positivismus nahe bringt, deuten darauf hin, daß Stein der Romantik (in seinem Sinne) durchaus nahe steht. Bei der Kritik der Romantik sagt er, daß sie überwinden ihre Motive zu verstehen bedeutet (S. 101, 121 f.). Mit demselben Recht könnte er das nämliche dem Klassizismus gegenüber sagen. Tatsächlich wohnen in Stein — und dies läßt sich auch auf Grund der oben bei ihm festgestellten beiden Tendenzen der theoretischen und der geschichtlichen, behaupten — zwei Seelen, welche zur Harmonie und zum Gleichgewicht des Stoizismus streben, an dem er in seiner Jugend sich bildete. So werden uns sein Festhalten am Anthropomorphismus in der philosophischen Systembildung, der von ihm für notwendig gehaltene Monismus und die synthetisierende Methode und Tendenz seiner Arbeit verständlich. Stein besitzt ein genügendes Maß von kritizistischer Vorsicht, um sich vor der Metaphysik zu schützen, welche notwendigerweise ein Absolutes annimmt und glaubt, darin die Gesamtsynthese der Erkenntnistheorie, der Werttheorie, der Wissenschaft und der praktischen Idealbildung zu besitzen. Doch da er diese Scheidung nicht bewußt und absichtlich vollzieht, so behält das Irrlicht des Absoluten für ihn noch einen gewissen Schein der

Notwendigkeit. Die Weltanschauung in diesem Sinne ist ihm etwas durchaus Mögliches und Notwendiges, denn nichts anderes kann er mit seinem nur programmatisch hingestellten Anthropomorphismus und Monismus im Sinne haben. So gibt er sich Mühe zu erweisen, daß von den Philosophemen, welche auf die führende Stellung kandidieren, selbst diejenigen, welche vermeinen, von der Metaphysik frei zu sein, wie der Empiriokritizismus, der Pragmatismus, die Energetik und der Standpunkt Diltheys im Grunde doch metaphysisch sind. Es muß Stein gelingen, dies zu erweisen, so lange keine theoretisch fundierte Definition der Metaphysik besteht, denn bis dahin wird jeder Streit darüber in Wortstreit ausarten. Jedenfalls bleibt die Tatsache bestehen, daß das herbeigesehnte metaphysische System im Buche von Stein ein unausgeführtes Programm bleibt. Die platonische Liebe, welche er der Metaphysik entgegenbringt, strahlt in umfassende Humanität aus, die ihn als würdigen Erben der großen metaphysischen Tradition erweist. Als solcher stellt er sich das Zentralproblem der Metaphysik vor, nämlich die Frage nach dem Verhältnis der Einheit zur Vielheit, als im Gebiet des Denkens liegend, während es die Beziehung zwischen dem diskursiven Denken und der intuitiven, praktischen, unberechenbaren Konzeption, dem irrationalen, schöpferischen Willen bedeutet. Aber insofern er, statt der metaphysischen Phantasie freien Lauf zu geben, den Sinn für die lebendige Wirklichkeit betätigt und die genetisch-historische Methode in der Hand behält, emanzipiert er sich von jener Tradition und bahnt den Weg der Zukunft. Der glänzende, stellenweise sogar glitzernde Stil, welcher treffender Vergleiche und geistreicher Gleichnisse voll ist, macht das Buch dieses Virtuosen der Erudition höchst anziehend und erleichtert die Arbeit dem Leser im hohen Grade. Wenn wir die zahlreichen verschiedenartigen Schwierigkeiten berücksichtigen, welche der Abfassung eines Buches über den ganzen Umfang der Philosophie der Gegenwart entgegenstehen, so müssen wir sagen, daß hier ein Triumph der philosophischen Geschichtsschreibung erreicht worden ist.

Dr. J. Halpern, Privatdozent in Warschau.

E. Joyau, Epicure (un vol. de la collection les Grands Philosophes), Paris, Alcan. 1910. 222 p. 5 Frcs..

Le livre de M. Joyau contient un exposé du système épicurien, fort agréablement écrit, plein de citations et d'analyses, souvent coupé de jugements sur tout ou partie de la doctrine. M. Joyau donne d'abord une énumération assez complète des sources; sur la question difficile de la confiance que l'on peut avoir dans le poème de Lucrèce, M. Joyau croit assez souvent à des additions de Lucrèce (par exemple p. 118). Après deux chapitres sur la vie d'Epicure, et son école, M. Joyau aborde la canonique; il considère le mot critère comme indiquant non pas le signe de la vérité, mais les sources de nos connaissances, et cherche à montrer (p. 73) que le *πάθος* est un troisième critère à ajouter à la sensation et à la prénotion. On a tout dit, depuis Cicéron, sur les contradictions de la physique des épicuriens: le mouvement de haut en bas dans un espace infini, le „clinamen" des atomes sont

des absurdités; M. Joyau leur en prête de nouvelles, celle d'admettre des atomes inétendus (p. 92), celle de ne pas donner de cause au mouvement des atomes. (Et la pesanteur? Dans Diogène Laërce, X, 44, ἀρχή signifie non pas principe ou cause, mais commencement). Il est vrai qu'il réhabilite en une certaine mesure le clinamen, qui fait de la liberté une propriété universelle de l'être. Après une exposition très lucide de la théorie de l'âme et des Dieux, M. Joyau arrive à la morale. Faut-il encore ici admettre une flagrante contradiction entre la principe (le plaisir) et les conséquences (la vie calme, exempte de besoins, consacrée à l'amitié)? Faut-il, pour se soustraire à cette contradiction (et c'est, semble-t-il, le parti que prend M. Joyau) atténuer la signification du plaisir jusqu'à en faire seulement l'égalité d'humeur et la joie de l'âme (p. 159)? Que faire alors des textes où Epicure lui-même et son disciple Métrodore affirment que la racine du bien c'est le plaisir du ventre (p. 210)? M. Joyau affirme que le texte d'Epicure n'a pas la portée qu'il semble d'abord et que Métrodore (pourtant ami si intime d'Epicure!) a trahi sa pensée. Pourtant il doit bien admettre (p. 174) que les plaisirs de l'esprit ne sont que des souvenirs des plaisirs du corps. Quel rapport, enfin, y a-t-il entre le plaisir corporel et le plaisir „constitutif"?

Toutes ces questions regardent le principe même de la doctrine, et M. Joyau est moins intéressé, semble-t-il, par ce principe que par ses applications. En définitive, l'auteur est infiniment plus sympathique à l'homme qu'au système. „Si son esprit avait peu de puissance et de profondeur, il ne manquait pas de droiture, ni sa conscience de délicatesse. L'épicurisme, et c'est là son vice radical, est vide de la conception de l'idéal."

Emile Bréhier.

Alfred Besançon, Les adversaires de l'hellénisme à Rome pendant la période républicaine. — Paris (Alcan); Lausanne (Payot); 1910; gr. in 8⁰; XVIII. 361 pg., 6 Frcs.

Ce livre, quelque peu diffus, mais écrit avec agrèment, n'a pas d'objet bien précis; il ne se borne pas à étudier les adversaires de l'hellénisme, et il ne va pas non plus jusqu'à faire connaître, dans toute leur complexité, les rapports de la civilisation grecque avec Rome. L'auteur n'a en somme rien fait que classer par ordre chronologique les témoignages des écrivains latins concernant les Grecs. Sans prudence suffisante, il emploie en particulier les discours de Tite-Live pour caractériser les opinions des contemporains de Caton.

Dans une première partie, l'auteur étudie l'époque du Caton le Censeur. L'invasion de l'hellénisme à Rome a coïncidé avec le développement de l'impérialisme, et le même homme, Caton, fut l'ennemi acharné de l'un et de l'autre, comme Scipion les favorisa tous deux à la fois. Quel rapport y a-t-il entre les deux faits? C'est ce que l'auteur aurait dû dégager plus clairement. La vérité, c'est que, à mesure que l'empire s'étend vers l'orient, la connaissance de la langue et de la science grecque devenait une nécessité pour les hommes d'affaires et pour les politiques. D'autre part le luxe et les loisirs, rendus possibles par un rapide enrichissement, ne trouvaient d'autre forme par où

se manifester que le goût de l'art et de la culture hellènes. Quant à la corruption des moeurs politiques grecques, elle n'a pas d'influence visible sur la politique des Romains, et le long tableau qu'en trace l'auteur est un hors d'oeuvre.

Les esprits cultivés ne confondirent jamais la philosophie et la science grecques avec les moeurs déplorables apportées par les graeculi. L'action des philosophes et en particulier du stoïcisme sur l'élite des Romains est bien connue, et, dans une deuxième et troisième partie, M. Besançon dit d'excellentes choses sur les conseillers grecs de Scipion Emilien, des Gracques, et les relations de Pompée avec les rhéteurs et les philosophes. Mais, malgré ou peut être à cause de l'abondance des détails, M. Besançon ne nous fait pas voir très clairement ce que tous ces grands politiques demandaient à la pensée grecque. Est-ce une direction pratique? De plus, la masse du peuple resta-t-elle étrangère à l'action de la morale hellènique? L'auteur nous signale lui-même le succès qu'eurent, au IIe siècle, de petits traités populaires de morale épicurienne. La propagande philosophique se bornait-elle là? Et quelle fut, sur la masse, la portée de la propagande des religions hellénistiques, déjà à cette époque si imprégnées de philosophie populaire? L'auteur qui a une connaissance si étendue des textes relatifs à son sujet, aurait pu, semble-t-il, débrouiller quelques-unes de ces importantes questions.

En terminant, signalons quelques erreurs évidentes dans l'interprétation de certain textes; pg. 109, note 3, prête à Caton des réflexions d'Aulu-Gelle qui suivent une citation; pg. 129, note 4, généralise à l'excès les denx faits cités par Aulu-Gelle et Macrobe. Emile Bréhier.

Erich Adickes, Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen 1911. VIII und 344 S. 10 Mk.

Als Editor von Kants handschriftlichem Nachlaß in der Akademie-Ausgabe wurde Adickes auch zu Blättern über physische Geographie geführt. Dabei zeigte es sich, daß die heutigen Ansichten über Kants geographische Anschauungen, die auf Rinks Veröffentlichungen basieren, der wissenschaftlichen Grundlage entbehren. Um diese zu schaffen, hat Adickes es unternommen, die Quellen von Kants Lehren aufzusuchen und die Chronologie der Vorlesungshefte festzustellen. Es ist eine äußerst schwierige Arbeit die A. geradezu glänzend geleistet hat: sein Buch ist ein Muster philologischer Gründlichkeit und raffinierten Scharfsinnes. Ich kann hier nur ganz wenig von den „Hauptresultaten" anführen: Rinks Ausgabe besteht aus 2 Teilen von ganz verschiedener Herkunft. Die §§ 1—52 sind mit mannigfachen Änderungen aus zwei Nachschriften kompiliert, von denen die eine aus dem S. S. 1775, die andere wahrscheinlich aus dem S. S. 1778 stammt. Von § 53 an hat Rink sich ganz an das Diktatmaterial gehalten. Dieser Diktattext ist von Kant vor 1760 entworfen und später nur wenig umgestaltet worden. Für die Abstammung der vielen Hefte von Kants Text gibt A. einen sehr komplizierten Stammbaum an. Im II. Teil führt er einen fast lückenlosen Quellennachweis für die Abschnitte Europa und Amerika. Jeder, der selbst

solche Arbeiten kennt, weiß, welche enorme Mühe in so einem Buche steckt. Das Verdienst A.s um die Erforschung dieser Gebiete der Kantischen Lehre ist ein gewaltiges. Dr. Otto Braun (Münster i. W.)

F. Auerbach, Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre. (Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 40). 3. Aufl. 1910.

Da es sich um eine 3. Auflage handelt, genügt wohl ein kurzer Hinweis auf das gründliche und interessante Büchlein. Es sind Abschnitte eingefügt über Elektronen, Uratome, scheinbare Masse (Veränderung der Masse durch die Geschwindigkeit der Elektronen nach Kauffmann), Umwandlung der Elemente, Ektropie. Die mir sehr wichtig scheinende Idee des Ektropismus in den lebenden Wesen, die Bergson in schwungvoller metaphysischer Fassung ebenfalls vertreten hat, wird am Schluß kurz dargestellt. Die 9 Kapitel behandeln u. a.: Raum, Zeit, Bewegung, Kraft und Masse, Arbeit und Energie. Die kurze Darstellung dieser Grundbegriffe ist sehr verdienstlich.

Dr. Otto Braun (Münster i. W.)

Joseph Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas v. Aquin. Freiburg i. B. 1911. 98 S. 1,50 Mk.

Das Heftchen enthält eine Sonderausgabe der Vorträge, die Thomas betreffen, aus der größeren Publikation des Verf. „Moralprobleme. Vorträge auf dem III. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg i. B. Oktober 1910." Ich halte den Sonderdruck für gerechtfertigt, denn der Inhalt ist — gerade auch für protestantische Leser — wichtig. Einmal vermittelt er uns eine streng sachliche Kenntnis der Hauptteile von Thomas' Ethik, die in evangelischen Kreisen so gut wie unbekannt ist. Dann aber bietet er damit auch wichtige Beiträge zur systematischen Ethik: der Katholizismus hat eine nicht zu unterschätzende praktische Erfahrung in der Charakterbildung, und daraus können wir noch manches lernen. Das Buch enthält 5 Kapitel: Die sachliche Grundlage des Charakters, die formelle Grundlage des Charakters, der sittliche Wille als Kern des Charakters, die sittliche Veredlung des Gefühlslebens, die übernatürliche Weihe des Charakters. Ich hebe einiges heraus, was besonderes Interesse hat.

Die thomistische Sittenlehre ist Gesinnungsmoral, aber sie ist auch eine Moral der Zielgüter, sie ist auf der Ordnung der Zwecke aufgebaut (24). Das System ist auf Vernunft gegründet, nicht auf Empfindung und Gefühl. Dabei ist Thomas ein energischer Vertreter der Willensfreiheit — trotz der stark betonten Abhängigkeit von Gott. Der Wille ist seinem Wesen nach Interesse, Empfänglichkeit für das Wertvolle — er wird von dem Guten innerlich ergriffen. Der Wille ist g e i s t i g e Strebekraft — er hat einen Instinkt für das Höhere; mit diesen Bestimmungen ist Thomas ganz „modern", ich erinnere nur an Bergson. — Der Wille bestimmt sich selbst kraft innerer Energie, der Willensakt besitzt damit eine Art Selbstursächlichkeit — man vergleiche die Auffassung von H. Schwarz in seiner „Psychologie des Willens". — „Bei der sittlichen Prägung des Geistes ist die elementare Willenskraft das Stoffliche;

sie empfängt ihre Gestaltung von den sittlichen Ideen und Zielen, an die sie herantritt" (44). „Der Mensch soll alles Denken und Handeln heiligen, alle konkrete Beschäftigung dem höchsten Lebensziele unterwerfen" (49). Das Indifferente wird „erlaubt", wenn wir es einem höheren Zwecke unterordnen. Es gibt keine Art des menschlichen Tuns, für die das Gewissen nicht verantwortlich ist. „Nicht bloßes Wissen und Wollen, auch nicht aufflammende Begeisterung, sondern vor allem die Tat ist es, die erzieht" (60).

So können wir das Heft als wertvollen Beitrag für die historische Erkenntnis und die Lehre von der Charakterbildung begrüßen.

Dr. Otto Braun (Münster i. W.).

Lynkeus, Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenz. Dresden, Carl Reißner, 1910. 223 S.

Der anonyme Verf. erklärt: „Bisher ist mir, seit den 32 Jahren der ersten Veröffentlichung meiner Programme, keine stichhaltige Einwendung, sei es im privaten Weg, sei es in öffentlichen Besprechungen derselben, bekannt gegeben worden" (S. 4). Ich geize nicht nach dem hohen Ruhme, der erste zu sein, der stichhaltige Einwendungen (nach der Ansicht des ganz bescheidenen Verf.) vorbringt. „Unwiderlegt" zu sterben, dieses Hochgefühl möchte ich Herrn Lynkeus gerne lassen.

„Zum Sehen geboren,<br>Zum Schauen bestellt."

Ich glaube, die alte Exzellenz von Weimar wird in ihrem Grabe sich umdrehen, wenn sie diesen Mißbrauch ihrer tiefsinnigen Gestalt im Faust bemerken sollte. „Ich kenne keine ‚Bestimmung des Menschen', keinen ‚Sinn des Lebens', kein ‚Reich der Zwecke', habe auch bei andern nichts Sicheres darüber gefunden" (S. 4). Der höchste ethische Grundsatz des Herrn Lynkeus lautet: man soll das natürliche Individuum als absoluten Wert ansehen und seinen Tod auf jede Weise zu verhindern suchen. Eine tiefsinnige Weisheit, namentlich wenn sie noch in der folgenden hauptsächlichen Fassung auftritt: „Wenn irgend ein, selbst noch so unbedeutendes Individuum, das keines andern Leben mit Absicht gefährdet, ohne oder gar wider seinen Willen aus der Welt verschwindet, so ist das ein ungleich wichtigeres Ereignis, als alle politischen, religiösen oder nationalenEreignisse und als sämtliche wissenschaftliche, künstlerische und technische Fortschritte aller Jahrhunderte und aller Völker zusammengenommen" (S. 51). Ein derartiges Auf-den-Kopf-stellen der Wahrheit wirkt possierlich — es muß ja ein Hochgefühl sein, wenn man in seiner Ethik sein liebes, kleines Ich als unverletzlichen Kernpunkt des Daseins aufstellt — man könnte den braven Lynkeus darum beneiden. Von theoretischen Beweisen hält er nicht viel — das „Empfinden" des Verf. in seinem Buche ist ihm das Entscheidende; nun, aus seinem Buche spricht eine gewisse satte Behaglichkeit zu uns — die Sattheit ist denn auch das höchste Gut für den freundlichen Türmer: „Die soziale Frage als Magenfrage ist zu lösen durch die Institution einer Nähr- oder Minimumarmee, die alles produziert oder herbeischaffen hilft, was nach den Grundsätzen der Physiologie

und Hygiene dem Menschen notwendig ist; und wenn es beschafft werden kann, noch etwas darüber hinaus, d. h. das, was zur behaglichen Lebenshaltung als wünschenswert erachtet wird." Na ja, die Suppenhuhn-Ethik in verbesserter Auflage. Daß Krankheit, Schrecken des Krieges, Hunger und Sorge die größten allgemeinen Übel sind, ist ebenso wahr als banal. Behauptungen wie die, daß wir angesichts des Todes alle kulturellen Fortschritte für nichts achten (58), sind reichlich kühn: Herr Lynkeus scheint auf einem hohen Turm zu stehen und nur sich selbst zu sehen, von Hingabe an den Kulturprozeß scheint er noch nichts gehört zu haben.

Genug von diesem unerfreulichen Machwerk: wie stets verknüpfen sich Eigendünkel und maßloses Selbstbewußtsein mit dem nötigen Posten von Unwissenheit. Wenn L. jeden Einwand gegen seine Ansichten so verachtet, wie er es tut, warum verschickt dann sein Verleger noch Rezensionsexemlpare? Wohl damit man sich für dieses Buch begeistern soll? Bedaure, das kann ich nicht — ich kann auch nicht warnen davor, jeder Einsichtige merkt, woran er ist; und wers nicht merkt, hats nicht besser verdient.

Dr. Otto Braun (Münster i. W.).

Erich Warschauer, Schopenhauers Rechts- und Staatslehre. Gebr. Böhm, Kattowitz, 1911. 72 S.

Aus dem Prinzip des Willens und dem Pessimismus ist Schopenhauers Rechtsphilosophie abzuleiten. Der Wille führt zur Selbstbejahung und Egoismus, dadurch entsteht das Unrecht, die Negation des Unrechts ist das Recht. Der Zweck des Staates ist die Bekämpfung der Ungerechtigkeit — nur weil es Unrecht gibt, gibt es den Staat. So steckt Schopenhauer noch ganz in dem negativen Staatsbegriff der Aufklärung. Der Staat als Schutzanstalt erfüllt seine Aufgabe am besten als absolute Monarchie.

Das wahre Eigentum wird durch die Arbeit erworben. „Nur wenn in dem Gegenstande, dessen Eigentum ich in Anspruch nehme, ein Stück meines Willens objektiviert, eine Tätigkeit meines Leibes über sich hinausgewachsen.. ist: nur dann ist die Verlegung meiner „Rechte" an der Sache eine Verlegung meines Leibes, meines Willens, nur dann ist sie Unrecht" (6). Das Wesen des Unrechts liegt also in der übermäßigen Selbstbejahung des Willens (13). W. kritisiert mit Geschick im Schlußkapitel diese Lehren, deren Hauptfehler der Mangel an jedem historischen Sinn ist. Das Recht ist ein positiver Begriff, und keine Negation. — Hegel behält Recht gegen Schopenhauer, daß die Eigentumslehre verfehlt, widerspruchsvoll und unbrauchbar ist, wird genau nachgewiesen; dabei trägt W. im Anschluß an Kohler und Berolzheimer seine eigenen Anschauungen vor. Das Büchlein ist eine hübsche Studie.

Dr. Otto Braun (Münster i. W.).

K. Oesterreich, Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Tübingen 1910. 38 S. 1 Mk.

O. gibt in seiner Antrittsrede eine hübsche und treffende Übersicht über die Hauptströmungen der neuesten Philosophie. Er geht aus von dem Um-

schlag des Idealismus in den Materialismus und schildert die verschiedenen Momente, die zu Kant zurückführten. Im systematischen Neukantianismus, in der historischen Erforschung Kants, in der erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung von Mach und Avenarius zeigen sich die verschiedenen Strömungen der Kant-Bewegung. Neben Kant steht Spinoza: Fechner, Paulsen und Wundt vollzogen unter seinem Einfluß eine Schwenkung zur Metaphysik. Als dritte Gruppe nennt O. E. v. Hartmann, Lotze, Eucken und Dilthey: sie erhalten den Konnex mit der deutschen idealistischen Philosophie. Besonders richtig finde ich die kurze Würdigung Euckens und Diltheys. Von letzterem sagt O.: „In ihm haben die historischen Tendenzen des 19. Jahrhunderts ihren eigentlichen Philosophen gefunden" (24).

In der Ethik kämpfen Cohen und Natorp gegen den Relativismus für die Geltung absoluter Werte, Nietzsche überwindet den Pessimismus und vertritt wieder die Anschauung, daß der Philosoph Gesetzgeber der Kultur ist. In der Logik leisten Sigwart, Schuppe, Wundt und besonders Husserl Entscheidendes, die diskriptive Psychologie wird von Brentano, Lipps und Dilthey, die experimentelle von Wundt, Stumpf, Külpe besonders gepflegt. Und so können wir heute sagen: „Die Philosophie faßt wieder Fuß in der geistigen Sphäre: Das ist die große Wandlung, die wir miterleben und deren Träger wir selbst sind" (33). — Bei mancher anderen Ansicht im Einzelnen kann ich dem Ganzen nur zustimmen. Dr. Otto Braun (Münster i. W.).

O. Schumann, De Aristotelis quae feruntur fragmentis dialogi de nobilitate. Festschrift des K. Wilhelms-Gymn. zu Magdeburg. S. 143 bis 166. Magdeburg K. Peters 1911.

Der Verf. versucht in dieser ansprechenden und in frischem Latein geschriebenen Abhandlung die vielerseits bestrittene Echtheit des genannten Gespräches, aus dem uns Stobäus einen Auszug erhalten hat, zu beweisen. Durch eingehende Vergleichungen stellt er das aristotelische Gepräge des Stils fest. Daß die häufigere Zulassung des Hiatus nichts gegen die Echtheit entscheidet, zeigt er Blaß gegenüber. Auch den Gedankengehalt weist er als aristotelisch nach. Wie von Aristoteles wird der Adel hier als *ἀρετὴ τοῦ γένους* bestimmt. Und das Endergebnis: Edel ist ein Geschlecht, dessen Stammvater (*ἀρχηγός*) tüchtig war und zugleich die Kraft hatte, diese Tüchtigkeit Generationen hindurch auf seine Nachkommen zu vererben, ist nicht nur an sich höchst ansprechend, sondern entspricht auch der Weise unseres Philosophen, die Erscheinungen auf ihre wirkende Ursache, auf ihre *ἀρχή* zurückzuführen.

Hauptanlaß zum Zweifel gab die berüchtigte Behauptung von der Bigamie des Sokrates, die nach dem übereinstimmenden Zeugnisse des Plutarch und des Athenäus in diesem Gespräche aufgestellt sein soll, und die auch in veränderter Form Diogenes Laertius auf Aristoteles zurückführt. Schon Plutarch setzt hinzu: „Wenn diese Schrift echt ist", wahrscheinlich in Anschluß an Panaitios, der nach Athenäus die Nachricht zu widerlegen suchte In der Tat ist sie unglaublich, auch wenn man an einen von Laertius und

Athenäus erwähnten Beschluß der Athener nach dem peleponnesischen Kriege glauben wollte, der die Bigamie zum Zwecke der Volksvermehrung gestattete. Da nun einem Aristoteles eine solche Behauptung nicht zuzutrauen ist, müßte man dem Gespräch mit Plutarch die Echtheit absprechen. Um diese zu retten, hat man verschiedentlich ein Mißverständnis der Berichterstatter angenommen. Aber der Verfasser ist der erste, der ein solches und zwar in sehr geistreicher Weise zu erklären unternimmt. Nach Plutarch hat nämlich Aristoteles in unserem Gespräche berichtet: *Μυρτὼ θυγατριδῆν Ἀριστείδου Σωκράτει τῷ σοφῷ συνοικῆσαι, γυναῖκα μὲν ἑτέραν ἔχοντι, ταύτην δὲ ἀναλαβόντι χηρεύουσαν διὰ πενίαν καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεομένην.*" Der Verf. nimmt nun an, daß Aristoteles unter *συνοικῆσαι* die Aufnahme in das Haus des Sokrates verstanden habe. Das würde, füge ich hinzu, gut zu der Hochachtung passen, mit der ebenfalls nach unserer Schrift Sokrates von der Tochter des Aristides gesprochen hat. (Auch wenn es sich mit Plutarch an der obigen Stelle um die Enkelin handelte). Erst spätere Gewährsmänner hätten *συνοικῆσαι* als eheliche Gemeinschaft verstanden.*) Allerdings fällt es schwer, älteren Peripatetikern, wie Demetrios und Hieronymos, ein solches Mißverständnis zuzutrauen. Dazu kommt, daß die erhaltenen Bruchstücke des Gespräches mehr das Gepräge der akroamatischen Schriften des Aristoteles tragen, dagegen nichts von der schriftstellerischen Kunst zeigen, die nach Philoponos den Gesprächen des Meisters eigen war. Doch wäre es ja möglich, daß Stobäus uns nur das dialektische Skelett des Gespräches überliefert hat. Immerhin ist es nicht ausgeschlossen, daß, wie schon Luzac meinte, das Gespräch von einem jüngeren Peripatiker mit Benutzung aristotelischer Gedanken abgefaßt ist. Ähnliche historische Märchen wie das von der Bigamie des Sokrates finden sich auch in einigen von Aristoteles beeinflußten pseudo-platonischen Gesprächen, z. B. im Hipparch und Minos. Jedoch will ich dieser Vermutung keine größere Wahrscheinlichkeit beilegen als der Annahme des Verf. Gewißheit läßt sich in solchen Fragen nicht schaffen. Es kommt hier auch nicht viel darauf an. Denn auf keinem Fall sind die erhaltenen Bruchstücke für den Gesprächsstil des Aristoteles kennzeichnend, wohl aber der Gedankengang und das Endergebnis der Schrift für das Denken des Meisters, mag sie nun von ihm oder einem seiner Anhänger stammen.

Die Einzelerklärung enthält viel Gutes. Ich hebe die Auffassung von *πατρὸς ἢ πάππου* 1490$^{a}$$_{35}$ gegen Heitz als genet. comp. hervor. In der S. 149 u. besprochenen Stelle der Pol. 1280$^{b}$$_{10}$ bezieht sich das *καὶ καθάπερ ἔφη Λυκόφρων* wohl nur auf das unmittelbar Folgende: *ἐγγυητὴς ἀλλήλων τῶν δικαίων,* während *ὁ νόμος συνθήκη ... ἀλλ' οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς* des Aristoteles Ansicht ist (vgl. meine „Rechtsphilosophie der Epekureer" Archiv f. Gesch. d. Philos. XXIII S. 296$_{9}$). 1490a 25 halte ich *ὅτι* nach *ὡς* für ein Glossem (auch Roos klammert Arrian Anab. VII 36 das *ὅτι* vor *ὡς* ein). Wenigstens genügt die Herleitung dieses Gebrauches seitens des Verf.

*) Vielleicht ist bei Plato Phaedo 117$^{d}$ *τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα* unter den Frauen Myrto mitzuverstehen oder mitverstanden worden.

aus Wiederholung der Konjunktion nach einem Zwischensatz kaum. Ein Glossem zeigen auch die durch diese Partikeln eingeleiteten Verse, die nach Stob. $92_3$ aus dem Thyest des Euripides stammen; denn hier steht anstatt *πλουσίοις: εὐδαίμοσιν.* O. Hense vermutete nach Nauck Eurip. Frag. III S. 104: *τοῖσιν ὀλβίοις.* Sehr ansprechend ist des Verf. Wiederherstellung der sehr zerrütteten Stelle 1491a 18 ff. Er liest: *οὐκ ἔχει ἡ ἀρχὴ τοιαύτην δύναμιν ἐν τούτοις < οἷον > ἀρχηγοῦ γένους. < ἔστιν οὖν ἡ εὐγένεια ἀρετὴ τοῦ γένους > καὶ εὐγενεῖς κτλ.* Doch scheint mir der Vorschlag von Bernays einfacher; nimmt man diesen an, so empfiehlt es sich Z. 16 für *αὐτὸς: ὁ ἀρχηγὸς* oder, wie O. Hense brieflich meinen Vorschlag verbessert, *αὐτὸς ὁ ἀρχηγὸς* zu lesen.

Magdeburg. R. Philippson.

R. Philippsohn, Horaz' Verhältnis zur Philosophie, Sonderabdruck aus der Festschrift des König Wilhelms-Gymnasiums zu Magdeburg, Ostern 1911. 34 S. 8⁰.

Philodem hat nicht nur als Vermittler zwischen Epikur und Horaz gedient, sondern auch in allen Fällen, in denen dieser von jenem abweicht, durch Lehre und Beispiel auf ihn eingewirkt. Dieser Einfluß wäre wirkungslos gewesen, wenn er nicht von vornherein verwandte Seiten bei Horaz angeschlagen hätte. Beider Persönlichkeit ist bei aller Gleichheit der Anschauungen, Lage und Betätigung doch grundverschieden. Zu diesen Sätzen gelangt der Verfasser am Schluß seiner Abhandlung. Er verkennt nicht den Einfluß Epikurs auf den Dichter, meint aber, Philodem sei die Quelle, aus der er seine Kenntnis des heiteren Philosophen geschöpft habe, was durch die Möglichkeit persönlichen Einflusses und mündlicher Einwirkung noch wahrscheinlicher wird. P. sieht selbst ein, daß einerseits auch stoische und andere Gedanken in Horaz' Gedichten zu finden sind, andererseits die Übereinstimmung mit Philodem auch auf Benutzung gemeinsamer Quellen beruhen kann. Die Arbeit zeugt von gesundem Urteil und großer Beherrschung des Materials.

C. Fries.

Dr. Raphael Bazardjian, Schopenhauer — der Philosoph des Optimismus. Gustav Fock, Leipzig 1909. 136 S.

Hatte man sich bisher daran gewöhnt, Schopenhauer nur als einen Pessimisten zu betrachten, und bezeichnet z. B. Schwegler den Pessimismus als den zweiten Hauptteil seiner Philosophie, so weist der Verfasser die optimistischen Elemente bei Schopenhauer nach und zeigt, daß der Pessimismus überhaupt nicht Gegenstand, wohl aber ein Schluß des Philosophierens sein kann. Das Buch ist mit gründlicher Sachkenntnis, mit warmer Liebe und Verehrung des Philosophen geschrieben und von besonderem Wert durch die Kritik des Positivismus, der Ethik Ardigos und anderer in Deutschland weniger bekannter Philosophen.

Mit genialem Scharfblick hat Bazardjian die ganze Größe und Tiefe Schopenhauers erfaßt; er zeigt gegenüber allen ungerechten Anfeindungen, daß auch seine moralische Figur wahrhaft groß und erhaben, ,,bewunderungswürdig und lichtvoll an sich selbst" ist, und beweist die Notwendigkeit der idealistischen Weltansicht Schopenhauers, da das Objekt notwendig an das Subjekt geknüpft, das objektive Dasein der Dinge durch ein Vorstellendes bedingt ist (,,Welt als Wille und Vorstellung" II, 1). Hierin erkennt er eine absolute unleugbare Wahrheit, eine Wahrheit, ,,wahrhaftiger als die physikalische Wahrheit".

Das mit Kongenialität und in einem glänzenden Stil geschriebene Buch, das im einzelnen Sätze über Schopenhauer von wahrhaft klassischer Prägung enthält, kann nicht nur dem Fachmann, sondern auch dem allgemeinen Publikum auf das wärmste empfohlen werden.

Georg Wendel.

Arnold, E. Vernon: Roman Stoicism. Pp. IX, 468, Cambridge: at the University Press, 1911. 10 s 6 d net.

Professor Arnold has given us an able, scholarly, and valuable work. ,,Primarily intended for the assistance of classical students", it will prove serviceable to philosophical students also, particularly for its full and detailed presentation or exposition of the Stoic system. The patience and competence of scholarship brought by Dr. Arnold to bear upon this difficult and arduous task merit the heartiest commendation one can give the work. Such excellence of exposition, from which the critical element is never long absent, is invaluable to the philosophical student, with whose needs we are here primarily concerned. It will be time enough for him to seek fuller philosophical criticism of the Stoic principles and system after he has mastered the historical, expository, and critical work here offered.

There are seventeen chapters in the book. Before dealing with the Stoic system, Dr. Arnold gives us very interesting and valuable chapters on the World-Religions, on Heraclitus and Socrates, on the Academy and on the Preaching of Stoicism. Eleven chapters follow on the Stoic positions and principles, and the work is, in whole, so well done, that one is disposed to refrain from peddling criticism. The sixteenth chapter on "Stoicism in Roman History and Literature" is an important one, while the last chapter on "The Stoic Strain in Christianity" is extremely interesting, but as open to criticism at points as any chapter in the volume. I will instance only one, the treatment of woman and marriage by Saint Paul (pp. 425—427), which shows defects of insight and theological knowledge. No doubt, St. Pauls attitude to marriage in I Corin. vii. is not sympathetic, but did Dr. Arnold never study the later epistles of St. Paul and perceive the enormous development of the Pauline view? Dr. Arnold's view is too external, and entirely misses the later spiritual atmosphere. Even the references (p. 426) to St. Paul's depreciation of woman have the same fault, a failure

to perceive that St. Paul, so far from depreciating, was recovering that ministrant element whose power allied her with the angels, as greater than men. But it would be ungracious to dwell on stray points, where there is so much to be thankful for. Only, one is bound to say that there are individual points which have not got all the justice one would like; Aurelius is not dealt with in very adequate or appreciative manner, nor is the criticism of points like stoical conceptions of ethical law, of the nature of virtue, of the organic unity of mankind, and so forth, of so pungent and positive a character as the case seems to me to require. But, detailed points apart, Professor Arnold's work is so full and rich in its treatment that one cannot but offer it grateful welcome, and express the conviction that it must at once rank as one of the chief works on its important theme. The author has made himself master of the Continental and other literature of the subject, of which an excellent Bibliography is appended. Besides a General Index, there is also an Index of Greek Terms.

Irvine, Scotland. James Lindsay.

---

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Busch, K., W. James als Religionsphilosoph. Göttingen, Vandenhoeck.

Christiansen, B., Kantkritik. Hanau, Clauß.

Dessoir, M., Abriß einer Geschichte der Psychologie. Heidelberg, Winter.

Epikurs Philosophie der Lebensfreude. Hrsg. von H. Schmidt. Leipzig, Kröner.

Fichte, Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre. Hrsg. von Medicus. Leipzig, Eckardt.

Frank, E., Das Prinzip der dialektischen Synthesis in der kantischen Philosophie. Berlin, Reuther.

Friedrich, P., Deutsche Renaissance. Leipzig, Xenien-Verlag.

Guttmann, J., Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. Münster, Aschendorff.

Herder, J., Ideen zur Kulturphilosophie. Hrsg. von Braun. Leipzig, Insel-Verlag.

Jacobi, H., Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie. Berlin, Reimer.

Kinkel, W., Idealismus und Realismus, ihr Wesen und geschichtliche Entwicklung. Göttingen, Vandenhoeck.

Lindau, H., Die Theodiccee im 18. Jahrhundert. Leipzig, Horn.

Pohorilles, N., Entwicklung und Kritik der Erkenntnistheorie Ed. Hartmanns. Wien, Heller.

Schleiermacher, Grundriß der philosophischen Ethik. Leipzig, Meiner.

Stryk, G., W. Humbolds Ästhetik. Berlin, Puttkammer.

Verweyen, J., Philosophie und Theologie im Mittelalter. Bonn, Cohen.

Wernicke, A., Kants kritischer Werdegang. Braunschweig, Meyer.

Wundt, M., Geschichte der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann.

B. Englische Literatur.

Aristoteles, The work of —. Oxford, Clarendon Press.

Descartes, The philosophical works of —. By E. Haldane and Ross. Cambridge, Univ. Press.

James, W., Some problems of philosophy. London, Longmans.

Lindsay, A., The philosophy of Bergson. London, Dent.

Miller, E., Moral action and natural law in Kant and some developments. Melbourne, Robertson.

Rogers, R., A short history of ethics. London. Macmillan.

Small, A., A. Smith and modern sociology. Chicago, Univ. Press.

Taylor, A., Varia Socratica. Oxford, Parker.

C. Französische Literatur.

Archambault, P., Pascal. Paris, Michaud.

Berthelot, R., Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré. Paris, Alcan.

De la Barre, A., La morale d'après saint Thomas et les théologiens scolastiques. Paris, Beauchesne.

Fouillée, A., La pensée et les nouvelles écoles antiintelectualistes. Paris, Alcan.

Gaultier, P., La pensée contemporaine. Paris, Hachette.

Réville, J., Les phases successives de l'histoire des religions. Paris, Leroux.

Segond, J., Cournot et la psychologie vitaliste. Paris, Alcan.

---

# Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

*Philosophisches Jahrbuch.* Bd. XXIV. H. 3. Radermacher, Das Erkenntnisproblem bei den antiken Atomisten. Stölzle, Ein Kantianer an der katholischen Akademie Dillingen 1793—97 und seine Schicksale. Baeumker, Um Sieger von Brabant.

*Logos,* B. II, H. 1. Weizsäcker, Neovitalismus.

*Kantstudien,* B. XVI. H. 2 u. 3. Menzel, Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie. Reinach, Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant.

*Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.* B. XVIII. H. 12. Flügel, Zur Beurteilung Herbarts durch Wundt. Schneege, Goethes Spinozismus.

*Revue Néo-Scolastique.* 1911, Nr. 71. Cochez, Plotin et les mystères d'Isis. Nys, L'énérgetique et la théorie scolastique. Legrand, Saint Augustin au lendemain de sa conversion. De Wulf, Le mouvement néo-scolastique. Ghellinck, Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits théologiques du XI et du XII siècle.

*Revue des sciences philosophiques et théologiques.* 1911. Nr. 3. Doncoeur, La religion et les maitres de l'Averroïsme: Ibn Rochd. Frey, L'état originel et la chute de l'homme d'après les conception juives au temps de Jésus-Christ.

*Mind.* 1911, Nr. 79. Balsillie, Bergson on time and free will. Benn, The origin of the atomic theory. Fawcett, A note on pragmatism.

*The international Journal of Ethics.* 1911. Nr. 4. Reinsch, Energism in the orient. Benn, Milton's ethics. Balmforth, The influence of the Darwinian theory on ethics. Radakrishnan, The ethics of the Bhagavadgita and Kant.

*Rivista di Filosofia.* 1911. Nr. III. Rotta, La rinascita dell' Hegel e la filosofia perenne. Menasci, Infinito e indefinito in Cartesio. Billia, Per l'io di Cartesio e di tutti.

*Revue philos.,* XXXVI, 9, Sept. 1911. F. Le Dantec, Vie végétative et vie intellectuelle. A. Chide, La catégorie de relation. J. Pérès, Le pragmatisme et l'esthétique.

*Revue de Métaphysique et de Morale,* XI, 5, Sept. 1911. V. Delbos, Husserl. Ch. Dunan, La forme moderne du problème des universaux. H. Dufumier, La généralisation mathématique. Fr. d'Hautefeuille, Le caractère normatif et le caractère scientifique de la morale.

*The philos. Review,* XX, 5, Sept. 1911. H. H. Joachim, Plato's distinction between „true" and „false" pleasures and pains. Prof. W. B. Pillsbury, The role of the type in simple mental processes. Prof. André Lalande, Philosophy in France 1910.

---

# Zur Besprechung eingegangene Werke.

## A. Deutsche Literatur.

Aars, K., Die Idee zum Ursprung des Gedankens, zur Theorie der Begriffe, zur Kritik der Vernunft. Kristiania, Dybward. 1911.

Adickes, E., Kants Aussichten über Geschichte und Bau der Erde. Tübingen, Mohr.

Bazardjian, R., Kritik über das Ibsensche Theater. Leipzig, Fock. 1910.
— Schopenhauer, der Philosoph des Optimismus. Ebd. 1909.

Börner, W., Friedrich Jodl. Mit einer Charakteristik Jodls als Anhang von H. Spitzer. Stuttgart, Cotta. 1911.

Boruttau, H., Leib und Seele. Leipzig, Quelle & Meyer.

Dörfler, J., Die Eleaten und die Orphiker. Freistadt, Seidler. 1911.

Ebbinghaus, H., Grundzüge der Psychologie. 2. Bd. (Von E. Dürr fortgeführt.) Leipzig, Veit. 1911.

Ehrenberg, H., Die Parteiung der Philosophie. Leipzig, Felix Meiner.

Eleutheropulos, Philosophie. Zürich, Orell Füssli.

Elkanah ben Aaron. Die moralische Weltordnung und das Gesetz der Menschengeschicke. Berlin, Modernes Verlagsbureau. 1911.

Frankl, W., Der Verhältniskalkül. Ein Beitrag zur logischen Algorithmik und zur Gegenstandstheorie. Mährisch-Trübau, Verlag des k. k. Staatsgymnasiums. 1911.

Glahn, L., Unser Körper als Grundlage des Naturerkennens. Berlin, Modernes Verlagsbureau. 1911.

Goldbeck, E., Die geozentrische Lehre des Aristoteles. Berlin, Weidmann.

Hack, V., Das Wesen der Religion nach A. Ritschl und A. E. Biedermann. Leipzig, Quelle & Meyer.

Hansjakob, E. und Stur, J., Metaphysik der Technik. Fragmente. Wien, Akademischer Verlag 1911.

Kern, B., Das Erkenntnisproblem. Zweite Auflage. Berlin, Hirschwald.

Kesseler, K., Rudolf Euckens Werk. Bunzlau, G. Kreuschmer.

Kinkel, J., Die sozialökonomischen Grundlagen der Staats- und Wirtschaftslehren von Aristoteles. Leipzig, Duncker & Humblot.

Klemm, O., Geschichte der Psychologie. Leipzig, B. G. Teubner.

Kreibig, J. K., Über Wahrnehmung. Wien, Hölder.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Leipzig, B. G. Teubner.

Laforet, G. L., Wilhelm Wundts Stellung zum Ichproblem. Berlin, Trenkel.

Mach, E., Die Analyse der Empfindungen. 6. Auflage. Jena, G. Fischer.
Müller, A., Das Problem des absoluten Raumes. Braunschweig, Vieweg.
Pohorilles, N. E., Entwicklung und Kritik der Erkenntnistheorie Eduard von Hartmanns. Wien, Heller.
Rosikat, A., Individualität und Persönlichkeit. Leipzig, Krüger & Co.
Ruckhaber, E., Der Mechanismus des menschlichen Denkens. Brackwede, Breitenbach. 1911.
Schiller, F. C. S., Humanismus. Deutsch von R. Eisler. Leipzig, Klinkhardt. 1911.
Schlaf, J., Religion und Kosmos. Berlin, A. Hofmann & Co.
Schwartz, E., Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Zweite Reihe. Leipzig, Teubner.
Skala, R., Die Gemütsbefriedigung als Angelegenheit der Ästhetik. Wien, Braumüller. 1911.
Sohm, R., Die Fränkische Reichs- und Gerichtsverfassung. Neudruck. Leipzig, Duncker & Humblot.
Sternberg, W., Das Appetitproblem in der Physiologie und in der Psychologie. 1910. Separatabdruck der „Zeitschrift für Psychologie".
Stockums, W., Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik. Freiburg, Herder.
Stölzle, R., Ein Kantianer an der katholischen Akademie Dillingen. Fulda, Aktiendruckerei.
Unger, R., Hamann und die Aufklärung. Bd. I und II. Jena, Diederichs.
Vorwinckel, Leben und Erkenntnis. Betrachtungen zwischen den Zeilen. Berlin, Leonhard Simion Nf.
Wendel, G., Vermischte Schriften. Ästhetische Studien. Berlin, Ebd.
Wundt, W., Einführung in die Psychologie. Leipzig, Voigtländer.

B. Französische Literatur.

Archambault, P., Hegel. Paris, Michaud.
Davy, G., Emile Durkheim. Ebd.

C. Italienische Literatur.

Ambrosi, L., Ermanno Lotze e la sua filosofia. Rom, Albrighi. 1912.
Chiappelli, A., La religione e la filosofia dello spirito. Rom, 1911.
Vecchiv, G. del, Tra il Burlamachi e il Rousseau. Ortona.

D. Spanische Literatur.

Eloy Luis André, Etica Espanola. Madrid.

E. Englische Literatur.

Tsanoff, R. A., Schopenhauers criticism of Kants theory of experience. New York, Longmans. 1911.
White, A., Logic of nature. 1910.

# Archiv für Philosophie.

## I. Abteilung:

## Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXV. Band, 2. Heft.


## VII.

## Wilhelm Dilthey.


Von

Professor Dr. **Anna Tumarkin** in Bern.


Wilhelm Dilthey ist am ersten Oktober in Seis am Schlern nach kurzem Krankenlager ruhig entschlafen. Am siebenten ist er in seiner Vaterstadt Biebrich am Rhein bestattet worden.

Wer diesem einzigartigen Geiste einmal näher treten durfte, wen er auch nur kurz in seine Werkstatt hineingeführt und in seine reiche Welt hat hineinschauen lassen, hat Mühe es zu glauben, daß der Faden dieses, wie es schien, unerschöpflichen Schaffens für immer abgeschnitten ist.

Was er an Lebenskraft und Energie besaß, alles hat er in seine Arbeit hineingelegt. Und so wurde sein Denken, wie bei keinem anderen Philosophen unserer Zeit, zum Ausfluß persönlichen Erlebens. Darin lag die Eigenart, die Größe, aber auch die Tragik seines Schaffens. Mit seinem seltenen Sinn für die feinsten geistigen Reize, von der Natur wie Wenige mit der Fähigkeit ausgestattet, im frohen Genuß seines Wirkens zu leben, hat er es sich durch den Ernst seiner Problemstellung, durch immer größere Erweiterung und Vertiefung der gestellten Aufgaben mit der Arbeit nicht leicht gemacht. Er lebte ganz in seinen Problemen, in Problemen, die es wirklich sind und sich nicht mit Leichtigkeit lösen lassen.

Er hat es an Lessing hervorgehoben, wie dieser in kluger Selbstbeschränkung sich stets nur Aufgaben setzte, die er auch lösen konnte. Dilthey hat sich in der Problemstellung nie beschränkt. Und nachdem er das Problem so vertieft, daß alle bisherigen Lösungen in ihrer Flachheit als bloße Scheinlösungen dahinter zurückbleiben, nachdem

er nach neuen Wegen suchend verschwenderisch Anregungen ausgeteilt, die beschränkteren, man mag vielleicht sagen positiveren Naturen genügen, läßt er selbst mutlos die Arme sinken, sich vor ewig ungelösten Rätseln sehend. Er denkt die Probleme nicht im zielbewußten Berechnen der eigenen Kräfte zu Ende, sondern er erlebt sie, als eine Macht, die er durchschaut, aber nicht niederzuwerfen vermag. Und so kommt er nie zum Abschluß. Über seinem ganzen Denken liegt der tragische Schein — wie ein Seher, der die Katastrophe herankommen sieht, machtlos sie abzuwenden.

Eine ruhige und sichere Entwicklung, wie die Goethes, in der alle Kräfte sich voll entfalten und ohne Rest in der Wirksamkeit aufgehen, liegt ihm im Grunde fern. Wie reich auch und vielseitig diese Entfaltung ist, in dem sie beherrschenden „Streben mit dem Leben fertig zu werden", fühlt Dilthey die Grenzen von Goethes Persönlichkeit und Wirken. Näher schon stehen ihm in neuerer Zeit Gestalten, wie Otto Ludwig, wie Hans von Marées, die großen Frager und Sucher, die er sich gern als Vorkämpfer einer späteren größeren Epoche dachte, als müßte die Zukunft, die sie vorausgeahnt hatten, einen Ausgleich bieten für das Unabgeschlossene, das Fragmentarische ihrer eigenen Tätigkeit. Und durch all die Probleme, die er wie ein über die Menschheit verhängtes Schicksal mit schmerzlicher Klarheit erleidet, zieht sich derselbe einheitliche Zug durch. Es ist dieselbe Klage, die immer laut wird, wenn er der Mannigfaltigkeit der von ihm gestellten und zum großen Teil ungelöst gebliebenen Aufgaben gegenüber die Einheit seines gesamten Wirkens hervorhebt, — „die Einheit, die doch immer zuerst als Lebensstimmung und Lebensanschauung, dann als ein nie im ganzen ausgesprochener Zusammenhang von Gedanken meinen verschiedenen und recht zerstreuten Arbeiten zugrunde liegt": dem „Streben nach Objektivität, nach Sicherheit des Wissens" tritt aus dem Reichtum des Lebens die Relativität seiner Erscheinungen entgegen.

Es ist im Grunde dasselbe Problem, welches Kant in jenem Ausruf formuliert, den man als Motto über seine ganze Tätigkeit setzen dürfte: „Alles geht in einem Fluß vor uns vorbei, und der wandelbare Geschmack und die verschiedenen Gestalten der Menschen machen das ganze Spiel ungewiß und trüglich. Wo finde ich feste Punkte der Natur, die der Mensch niemals verrücken kann und wo ich die Merkzeichen geben kann, an welches Ufer er sich zu halten

hat.“ Das letzte und das höchste Problem, das dem Menschen entgegentritt: Die Forderung realer Erkenntnis und objektiver Werte, über die Relativität der Einzelerfahrungen und über die Subjektivität individueller Zustände, in denen diese uns gegeben sind, hinaus.

Aber wie verschieden spiegelt sich dasselbe Problem in den beiden Geistern!

Kant hat es in seiner Weise gelöst; gelöst, indem er, was auch Lessing tat, sich beschränkte; wie dieser, ein Sohn der Aufklärung, mit ihrem treffsicheren, nüchternen, aber klaren Blick, abstrahierte er von allem Reichtum des persönlichen Erlebens und aller Mannigfaltigkeit der in dem vollen Erleben gegebenen Wirklichkeit. Und zielbewußt richtete er seine Untersuchung prinzipiell nur auf jene Formen, die aller objektiven Erkenntnis und aller objektiven Beurteilung, als solcher, unablösbar zugrunde liegen. Er schuf die transzendentale Methode, indem er auf inhaltliche Bestimmungen verzichtete.

Und Dilthey! er konnte sich nicht beschränken wie Lessing; er konnte nicht, wie Kant so reinlich abstrahieren von allem persönlichen Erleben. Dazu war er zu wenig nüchterner Verstandesmensch, zu wenig Sohn der Aufklärung. Die Romantik, deren Wesen er uns zuerst aus verwandtem Geiste heraus erschlossen, war nicht spurlos für ihn vorbeigegangen. Das Ideal der Totalität der Menschheit, des einheitlichen Strukturzusammenhanges, in dem alle geistigen Äußerungen verankert sind, das Ideal, das Herder und Hamman gegenüber der Aufklärung und später die Dichter und idealistischen Philosophen gegenüber der scharfen Analyse Kants aufrecht erhielten, hatte auch er in sich aufgenommen. Auch wäre der Verzicht, die Abstraktion von dem lebendigen Reichtum des unmittelbaren Erlebens für ihn, mit seiner Art die Probleme leidenschaftlich zu erleben und dann in künstlerischer Selbstbesinnung dieses Erleben selbst, wie jedes andere Erleben, innerlich zu reflektieren und sich so mitten in der objektiven Arbeit zu belauschen, unvergleichlich schwerer gefallen, als einem Kind.

Und Dilthey *wollte* nicht von der ganzen Fülle des unmittelbaren Erlebens abstrahieren, um, wie Kant, die apriorischen Formen, „die in der Anwendung auf den Stoff des Gegebenen die Erfahrung möglich machen, losgelöst von diesem Stoff aufzuzählen und zu ordnen“; er wollte nicht sich beschränken auf bloß formale Be-

stimmungen der Realität, wie sie Kant aus den logischen Funktionen abgeleitet hatte, und so wie dieser „sich den Weg versperren" zu irgend einer inhaltlichen Aussage über jenes objektiv Reale.

Und so erwuchs im Zusammenhang mit der ganzen Geistesrichtung Diltheys, und daher so organisch, jenes sein ganzes Forschen durchziehende Problem. Aus seiner eigensten Erfahrung sprach er es aus: „Der Tiefsinn des Gemütes und die Allgemeingültigkeit des begrifflichen Denkens ringen mit einander". Der einzigartigen Verbindung künstlerischer Reflexion auf den subjektiven geistigen Prozeß mit wissenschaftlichem Streben dessen objektive Resultate festzuhalten; dem ständigen Kampf zwischen ästhetischem Sinn für die individuelle Fülle des unmittelbaren Erlebens und streng wissenschaftlicher Tendenz nach allgemeiner, objektiver Gesetzmäßigkeit; der Empfänglichkeit für die unerschöpfliche Fülle ewig wechselnder individueller Formen auf der einen und der kritischen Sichtung und Auswahl nach festen Wertgesichtspunkten auf der anderen Seite — entspricht die Aufgabe, deren Lösung immer ein Ideal bleiben muß: jene „festen Punkte der Natur", die Kant nur in methodisch-formaler Beziehung festgesetzt, auch inhaltlich zu gewinnen; leitende Normen und Prinzipien festzustellen, in denen der Reichtum der Wirklichkeit aufgenommen wäre; sich für das Leben an dem Leben selbst zu orientieren; eine Überschau über das Leben zu gewinnen, während und insofern man noch mitten im Leben steht; das Rätsel des Lebens von innen zu lösen; durch eine Verbindung künstlerischer Intuition und wissenschaftlicher Systematik die Realität nicht bloß in ihrer methodischen Bedingtheit, als leere Abstraktion, sondern in ihrer unmittelbaren Wahrheit zu erfassen, nicht bloß wie wir sie verstandesmäßig denken, sondern wie wir sie durch die ganze „Struktur unseres Seelenlebens" erfahren.

Damit ist die systematische Grundposition von Diltheys Erkenntnislehre gegeben: „der Glaube an die Realität der Außenwelt" stammt „nicht aus einem Denkzusammenhang, sondern aus einem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens" und ist nur durch diesen verbürgt. Und diesen vollen Zusammenhang des individuellen Erlebens verfolgt Dilthey bis zu den ersten Keimen des Lebens und bis über die Grenzen des normalen Denkens hinaus.

Von diesem zentralen Problem aus beleuchtet Dilthey die Entwicklung des philosophischen Denkens. Der Rationalismus läßt

indem er dem Reichtum des Lebens nicht gerecht wird, die eigentlichen Probleme hinter sich. Gerne geht Dilthey in der Entwicklung solcher Denker — das dürfte auch der leitende Gesichtspunkt seiner „Jugendgeschichte Hegels“ sein — Gedankenkeimen nach, die dem Irrationalen im Leben mehr Rechnung tragen, „bei zunehmender Ausbildung des Systems“ aber diesem zum Opfer fallen. Und auf der anderen Seite wie vertieft er die Denker, die, gleich ihm, in der Philosophie ausgehen von subjektivem Erleben, und wie versteht er es bei solchen ihm verwandten Naturen, einem Schleiermacher oder einem Augustin, das ganze Denken aus dem unmittelbaren Lebensgefühl erstehen zu lassen.

Die Geschichte wiederholt in dem Widerstreit zwischen der Relativität der historischen Einzelerscheinungen und der Forderung eines objektiven Zweckszusammenhanges der Geschichte Diltheys Grundproblem, wie es ihm auch in dieser Form zuerst entgegengetreten war. Über die historische Schule hinaus, von der er ausgegangen war, strebt er das Allgemeine und Bleibende in der Mannigfaltigkeit des historischen Geschehens festzuhalten. Indem er aber auf der anderen Seite im bewußten Gegensatz zu Hegel, der mit seiner metaphysischen Setzung des im objektiven Geist sich verwirklichenden Weltgeistes das Problem der Geschichtswissenschaft hinter sich läßt, „an die Stelle der allgemeinen Vernunft Hegels das Leben in seiner Totalität“ mit der „Macht des Irrationalen in ihm“ setzt, entsteht für ihn das seinem Wesen nach nie ganz zu lösende Problem, „wie Geschichtswissenschaft möglicht sei“.

Wenn Dilthey mit seiner wunderbaren Gabe, Erlebnisse verschiedenster Art in sich wieder lebendig zu machen und durch geniale Intuition aus bruchstückartigen Äußerungen die Einheit der ihnen zugrunde liegenden Persönlichkeit zu erfassen, Gestalten der Vergangenheit im Zusammenhang mit der sie umgebenden Welt in unvergleichlicher Weise wieder ins Leben ruft, so sind diese Einzeldarstellungen, so vollendet sie sind, für ihn nicht Selbstzweck; vielmehr ist es jene systematische Frage nach einem allgemeinen Wirkungszusammenhang der Geschichte, was ihn bei allen diesen historischen Einzelerscheinungen festhält; sie ist es auch, welche den weiten Umfang von Diltheys historischen Forschungen einheitlich zusammenhält; alle die Gestalten, in deren Gesellschaft er uns hineinführt, sind vom gleichen Geschlecht, trotz aller individuellen Verschieden-

heit einzig in den sie bewegenden Problemen, die sich stets von neuem erheben, von jeder Generation ihre Lösung fordernd. Und es ist wieder die Treue des historischen Gewissens, die es Dilthey in seiner Hingabe an die individuelle Wirklichkeit verbietet, eine eindeutige, gleichmäßig fortschreitende Entwicklung zu konstruieren. Eine endlose Reihe von Denkern zieht an uns vorüber, ins Unendliche differenzierte Formen religiösen, metaphysischen und künstlerischen Erlebens lösen einander ab: „in dem geheimnisvollen, unergründlichen Antlitz des Lebens mit dem lachenden Munde und den schwermütig blickenden Augen suchen alle Geschlechter denkender und dichtender Menschen zu lesen, und auch das hat kein Ende."

Hatte der Versuch, das Rätsel der objektiven Realität aus der Totalität des individuellen Erlebens heraus zu lösen, über die Grenzen des normalen Denkens hinausgeführt, so verliert sich die historische Betrachtung in endloser Wiederholung individueller Eigenart, die vom Betrachter durch unmittelbares Erleben erfaßt, dessen eigene Subjektivität widerspiegelt: auf beiden Wegen tritt dem wissenschaftlichen Streben nach Objektivität die Gefahr der Relativität entgegen.

Und von einer anderen Seite versucht Dilthey jenem in immer neuen Formen sich wieder erhebenden Problem beizukommen: die allgemeine Gesetzmäßigkeit innerhalb der konkreten Wirklichkeit soll durch Gruppierung der individuellen Erscheinungen nach allgemeinen Typen erfaßt werden. Jener Begriff des Typischen, der überall auftritt, wo die Gestaltung des Wirklichen gesucht wird mehr in einheitlicher Intuition als in verstandesmäßiger Analyse, und der seit Platos Ideen allen synthetischen Geistern vorschwebt, wird auch für Dilthey zur Hauptwaffe, mit der er kämpft auf der einen Seite gegen den an den Einzelerfahrungen hängen bleibenden Relativismus, auf der anderen gegen den rationalistischen Formalismus. Und indem er vor allem den Fluß des psychischen Erlebens nach solchen Typen festzuhalten sucht, schiebt sich ihm zwischen die methodologische Transzendentalphilosophie und die neuere experimentelle Psychologie, zwischen Kants „kunstvolles logisches Gespinst, von innen heraus gesponnen und nun bodenlos in der Luft schwebend" und jene Psychologie, welche Seelisches nach Analogie der Naturwissenschaft erklären will, seine „beschreibende Psychologie" hinein; den „vollen Zusammenhang des inneren Lebens in einem typischen

Menschen" darstellend, geht sie auf eine Gliederung aus, „welche von der Menschheit bis zu Typen engsten Umfangs hinabreicht". Ähnlich wie Goethe seine Urpflanze der „zerstückelten Art, die Natur zu behandeln", entgegenhält, setzt Dilthey der mechanischen Summierung seelischer Elemente seine auf das „Verstehen" der seelischen Totalität in typischen Formen ausgehende Psychologie entgegen. Und wie Goethe in der Urpflanze statt einer Idee eine „Erfahrung" sehen will, so sucht Dilthey in der Typenbildung nicht bloß ein Mittel, das in der psychologischen Wissenschaft Festgestellte methodisch zu ordnen, sondern auch die Lösung der Frage, wie Psychologie als Wissenschaft möglich ist. Daß das Verstehen eines solchen typischen Strukturzusammenhanges selbst nur aus unmittelbarem Erleben erwachsen kann, bildet die „immanente Antinomie" der psychologischen Wissenschaft; und das bedingt die Relativität aller Gruppierung nach Typen, deren Grenzen je nach dem zugrunde liegenden Erleben sich verschieben, in anderer Verkürzung erscheinen.

Was bei allen diesen historischen und psychologischen Darstellungen Dilthey so schwer befriedigte, ist zugleich das, was ihren unvergleichliche Wert ausmacht; alle diese Darstellungen lassen sich daher so schwer unter wissenschaftliche Prinzipien bringen, weil das unmittelbare Erfassen des Lebens, das er in ihnen anstrebt und auch erreicht, nicht aus einer lehrbaren Methode, sondern aus der ihm eigenen künstlerischen Intuition entspringt.

So liegt auch von allen Verhaltungsweisen des menschlichen Geistes die des schaffenden Künstlers Dilthey am nächsten. Und so hat keiner den Prozeß des künstlerischen Schaffens in seinen verschiedenen Modifikationen beleuchtet, keiner das Verhältnis von Erlebnis und Dichtung, das Walten der künstlerischen Phantasie so aus eigener analoger Erfahrung heraus erforscht, wie er. Und auch das möchte er zur Methode erheben, möchte die allgemeine Gesetzmäßigkeit herausfinden, die in solchen Einzelprozessen herrscht; dazu greift er zu dem Mittel der historischen Darstellung und der systematischen Einordnung nach Typen künstlerischen Verhaltens. Durch jene hat er der Literaturgeschichte, durch diese der Psychologie des Dichters unschätzbare Anregungen geboten. Ihm selbst aber genügten diese unvergleichlich fein- und tiefsinnigen Kunstanalysen nicht; ihm waren sie nur Vorarbeiten zu einer größeren Aufgabe, an deren Lösung er immer von neuem, bis in die letzten Jahre ansetzte: alle diese ein-

zelnen Typen sollten sich zusammenschließen zu einer einheitlichen allgemeinen Gesetzgebung der Kunst. Eine Poetik und weiter noch — eine allgemeine Ästhetik war sein letztes Ziel, eine Ästhetik, die nicht vom fertigen Werke, sondern von dem Künstler ausgeht, dessen Schaffensprozeß Dilthey aus seinem eigenen verwandten Erleben heraus deutete: eine Künstlerästhetik, wie sie der Romantik vorgeschwebt hatte, zugleich aber nicht, wie diese romantische Ästhetik in der Subjektivität des künstlerischen Erlebens stecken bleibend, sondern über dieses auf den objektiven Charakter der künstlerischen Welt, und die „Bedeutsamkeit" der künstlerischen Lebensgestaltung hinausgehend.

So erhebt sich auch aus Diltheys Arbeiten zur Poetik dasselbe zentrale Problem: den objektiven Zusammenhang zu erforschen, der „zwar in den inneren Vorgängen in dem Dichter geschaffen, aber von ihnen ablösbar" ist, „ganz unterschieden von psychischen Vorgängen im Dichter oder seinen Lesern".

Ein solcher, im psychischen Erleben geschaffener und durch analoges Erleben von uns „verstandener" und dennoch von beiden unterschiedener objektiver Zusammenhang ist das Problem aller „Geisteswissenschaften" mit dem ewigen Widerstreit ihrer beiden Tendenzen, das individuelle Leben unmittelbar zu „verstehen" und dessen objektiven Gehalt wissenschaftlich festzuhalten; ein Widerstreit, dessen Auflösung nur in einem „Idealprinzip" gedacht werden kann.

Wenn heute, von einem höheren — von Diltheys eigenem Standpunkt aus gesehen, lauter Fragmente vor uns da liegen, ein Torso gewaltiger als der andere, so spricht gerade dieses Fragmentarische seiner Tätigkeit vernehmlicher, als es jede abgeschlossene Darstellung hätte tun können, von der unergründlichen Tiefe seiner Probleme.

Wie bei den Gestalten, in deren geistige Werkstatt er uns geführt hat, die Probleme aus der ganzen Persönlichkeit organisch hervorwachsen, so war auch bei ihm jedes Problem nicht ein gesonderter Gedanke, der, wenn zu Ende gedacht, auch ganz aus dem geistigen Haushalt ausgeschaltet werden könnte; es war ein Stück seiner Persönlichkeit, mit ihrer Totalität unablösbar verwachsen, es ruhte nur zeitweise, um dann wieder in neuer Beleuchtung hervorzutreten; und nie konnte es endgültig abgeschlossen werden. Wollte man diese stets auf- und niederwogende Gedankenflut unter logisch ordnende

Gesichtspunkte bringen, so müßte man bald erkennen, daß man damit der lebendigen Fülle von Diltheys Denken nicht gerecht wird. So ist auch die Anlage seiner Arbeiten nicht logisch durchsichtig, es wird nicht eine Seite nach der anderen reinlich abgeschlossen; sondern das Ganze gleicht vielmehr einem organischen Wachstum mit seinen konzentrischen Kreisen: von immer neuen Seiten wird dieselbe Frage immer weiter und tiefer gefaßt.

Alle Einwände, die sich gegen Diltheys Resultate erheben könnten, müssen so kurzsichtig erscheinen, weil er selbst sie alle vorausgesehen hat; und einen strengeren Kritiker als er selbst es war, finden alle seine Arbeiten kaum.

Und so schaut uns aus ihnen allen jenes schwermütig blickende Auge entgegen, dessen Trauer um so ergreifender wirkt, je mehr man den unvergleichlichen Reichtum dieses Geistes bewundert.

---

Das reiche, trotz der Mannigfaltigkeit der Einzelaufgaben einheitliche und dann wieder bei aller Eindeutigkeit seiner Ziele so unerschpöfliche Schaffen ist nun jäh abgebrochen. Mitten in der Arbeit, schaffensfreudig und reich an Plänen, ist Dilthey von der brutalen Macht des Todes ereilt worden.

Und indem wir dem Hingeschiedenen nachblicken, kommt uns immer lebhafter zum Bewußtsein, was sein Wirken für unser ganzes geistiges Leben bedeutet.

Durch seine alle Gebiete des Geisteslebens und alle Epochen seiner Entwicklung umfassenden Betrachtungen hat er unseren Horizont nach allen Seiten erweitert; er lehrte uns, selber das Leben in seiner Unmittelbarkeit zu gewahren und Pietät zu haben vor seinen letzten Geheimnissen, von denen man nicht ungestraft den Schleier hebt; er schuf eine neue Art der Lebensdeutung, die in ihrer Wahrhaftigkeit so überzeugend wirkt, daß, wer einmal ihren Zauber erfahren hat, keine andere Art neben ihr mehr gelten lassen kann.

So wertvoll aber das Alles ist, es tritt zurück hinter der Tatsache, daß jener einheitliche „Zusammenhang der Gedanken", der unverkennbar der Gesamtheit seiner „verschiedenen und recht zerstreuten Arbeiten zugrunde liegt", wie kein anderes philosophisches System das Wesen unserer Zeit ausdrückt. Er hinterläßt uns un-

gelöste Probleme; in ruheloser Bewegung treibt sein ganzes Denken ohne abschließende Befriedigung; über seinem ganzen Schaffen herrscht eine tiefe Tragik: es sind die Probleme, es ist die Ruhelosigkeit und das ungestillte Sehnen, es ist die Tragik unserer Zeit.

Wieder tritt uns heute das alte Gespenst der Relativität, das noch immer die Philosophie aus dem dogmatischen Schlummer geweckt und so das treibende Motiv ihrer Fortentwicklung gebildet hat, in neuer Gestalt und mit neuer Stärke entgegen. Noch sehen wir nicht, wie wir es überwinden sollen; das aber hat uns Dilthey zum Bewußtsein gebracht, daß wir unsere Weltanschauung nicht mehr so sicher „heften" können an jene „festen Punkte der Natur", durch welche Kant das Suchen seiner Zeit befriedigt hat. Die Erweiterung der historischen Erkenntnis, das Studium des vielverzweigten Geisteslebens in seiner unmittelbaren Wirklichkeit und seiner individuellen und historischen Bedingtheit hat uns Probleme gestellt, die dem Zeitalter der Aufklärung mit ihrem Mangel jeglichen historischen Verständnisses fremd waren und denen die im letzten Grunde auch in der Aufklärung wurzelnde Transzendentalphilosophie nicht genügend Rechnung trägt.

Für die Naturforschung, deren Probleme Kant mit den Augen Newtons sah, mag das System der apriorischen Formen, folgerichtig aufsteigend von der sinnlichen Empfindung bis zum einheitlichen Zusammenhang der Erfahrung, eine sichere methodische Grundlegung bilden; die Bedeutung des Geisteslebens aber läßt sich durch bloß formale Prinzipien nicht erschöpfen und das Wertvolle will sich hier der rein begrifflichen Analyse nicht erschließen. Und wenn die exakte Wissenschaft und die positive Philosophie es war, von der aus, über die Konstruktionen der spekulativen Metaphysik hinaus, die Rückkehr zu Kant sich anbahnte, — in der Anwendung auf Fragen der Geisteswissenschaft ist die formale Strenge Kants noch in jeder Generation auf Widerspruch gestoßen.

Über die formalen Bestimmungen der Kantischen Lehre hinaus hatten die deutschen Klassiker und dann auch die idealistischen Philosophen ein bestimmteres konkreteres Ideal aus der Anschauung der Antike geschöpft. Den Glauben an die Einzigkeit dieses klassischen Ideals mußten wir der Vielseitigkeit des historischen Verständnisses opfern; das Verlangen aber, das jene Dichter und Denker aus der dünnen Luft der Transzendentalphilosophie hinausgetrieben hatte

in die gesunde Atmosphäre konkreter Wirklichkeit, ist auch uns geblieben.

Der auf die Aufklärung folgenden Zeit tat der Glaube an ein bestimmtes konkretes Ideal not; das sicherte der Dichtung der Klassiker und der Weltanschauung Hegels ihre Wirkung weit über die Grenzen der Kunst und der Philosophie hinaus. Unsere Zeit, durch historische Studien der Relativität jeder historischen Einzelform bewußt geworden, bedarf einer Orientierung, welche die Mannigfaltigkeit individueller Formen und den Reichtum des in seiner Totalität immer inkommensurabel bleibenden Lebens uneingeschränkt ließe. Das ist der tiefe Zug, der heute alles metaphysische Suchen und alles religiöse Sehnen, alle Schwankungen künstlerischen Empfindens und alle Formen der Geisteswissenschaft einheitlich beherrscht.

Diesen Grundzug unseres Geisteslebens hat niemand in seiner Allgemeinheit tiefer erlebt und wahrer gedeutet als Dilthey. Seinem seherhaften Blick erschlossen sich die geheimsten Regungen der Gegenwart, denn in typischer Weise wirkten in ihm alle ihre Triebkräfte.

Und mit seinem Verständnis für das Leben der Gegenwart bannte er den Geist seiner Schüler, noch lange bevor ihnen der Zusammenhang seines Denkens klar geworden war. Wenn der greise Denker aus seiner reichen historischen Erfahrung uns, Junge, die Gegenwart verstehen lehrte; wenn er mitten aus der philosophischen Untersuchung heraus uns beleuchtete, was wir im Augenblick erlebten; wenn er, was in uns selbst noch unklares Sehnen war, uns klärte und deutete; wenn er mit seinem wohlwollend eingehenden Verständnis uns über unser gewohntes Denken und Können hinausführte und zu sich hinaufzog, dann gab er uns, was kein System und keine Wissenschaft ohne persönlichen Einfluß je zu geben vermöchte.

Dieses Höchste gibt er uns nie mehr wieder. Wer es aber einmal empfangen, trägt es in dankbar verehrender Erinnerung, und jedes Wort des hingegangenen Lehrers, so vornehm unpersönlich es sich gibt, weckt ihm das Bild der ganzen geistigen Persönlichkeit.

Möchte eine Gesamtausgabe seiner Werke, die auch die reichen Schätze des Nachlasses hebt, einem weiteren Kreise diesen unauslöschlichen Eindruck erwecken.

## VIII.

# Im Druck erschienene Schriften von Wilhelm Dilthey.

Zusammengestellt von

**Hans Zeeck**, Charlottenburg.

„Schleiermacher". (In „Westermanns Monatshefte" 5. Bd., Okt. 1858 bis März 1859.) [Unter dem Pseudonym Wilhelm Hoffner.]

„Joh. Georg Hamann". (In „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben", Neue Folge, erster Jahrgang, No. 40 ff. Berlin 1858.)

„Satan in der christlichen Poesie". (In „Westerm. Mon." 8. Bd., April—September 1860.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Ein Brief A. W. Schlegels an Huber". (Ohne Autorangabe in „Preußische Jahrbücher" VIII. Bd., 1861.)

„Friedrich Christoph Schlosser". (Ohne Autorangabe in „Preuß. Jahrbücher" IX. Bd., 1862.)

„Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit". (Ohne Autorangabe in „Preuß. Jahrbücher" X. Bd., 1862.)

„Arthur Schopenhauer". (In „Westerm. Mon." 16. Bd., April bis Sept. 1864.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„De principiis ethices Schleiermacheri". (Dissertation.) Berlin 1864.

„Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften". (Für Vorlesungen.) Berlin, Mittler & Sohn, 1865.

„Novalis". (In „Preuß. Jahrbücher" XV. Bd., 1865.)

„Ferdinand Christian Baur". (In „Westerm. Mon." 18. Bd., April—Sept. 1865.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Deutsche Geschichtschreiber".

I. „Johannes von Müller".

II. „Barthold Georg Niebuhr".

III. „Friedrich Christoph Schlosser".
(In „Westerm. Mon." 19. Bd., Okt. 1865—März 1866.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

IV. „Friedrich Christoph Dahlmann".
(In „Westerm. Mon." 20. Bd., April—Sept. 1866.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Phantastische Gesichtserscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig". (In „Westerm. Mon." 20. Bd., April—Sept. 1866.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Die neuesten literaturhistorischen Arbeiten über das klassische Zeitalter unserer Dichtung". (In „Westerm. Mon." 20. Bd., April—Sept. 1866.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Eduard Gibbon". (In „Westerm. Mon." 21. Bd., Okt. 1866 bis März 1867.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Hölderlin und die Ursachen seines Wahnsinns". (In „Westerm. Mon." 22. Bd., April—Sept. 1867.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Lebenskämpfe und Lebensfriede". (Novelle.) (In „Westerm. Mon." 22. Bd., 1867.) [Unter dem Pseudonym Friedrich Welden.]

„Leben Schleiermachers". 1. Bd., erste Lieferung. Berlin, Georg Reimer, 1867.

„Über Gotth. Ephr. Lessing". (In „Preuß. Jahrbücher" XIX. Bd., 1867.)

„Zu Lessings Seelenwanderungslehre". Erwiderung (an Konstantin Rößler). (In „Preuß. Jahrbücher" XX. Bd., 1867.)

„Ein Anthropolog und Ethnolog als Reisender" (Adolf Bastian). (In „Westerm. Mon." 24. Bd., April—Sept. 1868.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Die romantischen Dichter".

I. „Ludwig Tieck".

II. „Novalis".

(In „Westerm. Mon." 25. Bd., Oktob. 1868—März 1869.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Leben Schleiermachers". 1. Bd., zweite (Schluß-) Lieferung. Berlin, Georg Reimer, 1870.

„Zum Andenken an Friedrich Ueberweg". (In „Preuß. Jahrbücher" XXVIII. Bd., 1871.)

„Klaus Groth. Quickborn. Zweiter Teil. Volksleben in plattdeutscher Dichtung dithmarscher Mundart. 1871." (In „Im neuen Reich", Jahrgang 1. [bezeichnet: D.]

„Ludwig Uhland". (In „Westerm. Mon." 31. Bd., Okt. 1871—März 1872.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Die Reorganisatoren des preußischen Staates (1807 bis 1813)".

I. „Der Freiherr vom Stein".

II. „Karl August von Hardenberg".

(In „Westerm. Mon." 31. Bd., Oktober 1871—März 1872.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

III. „Wilhelm von Humboldt".

IV. „Neithardt von Gneisenau".
(In „Westerm. Mon." 32. Bd., April—Sept. 1872.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

V. „Scharnhorst".
(In „Westerm. Mon." 33. Bd., Sept. 1872—März 1873.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Friedrich Christoph Dahlmann". (In „Westerm. Mon." 34. Bd., April—Sept. 1873.) [Unter dem Pseudon. Hoffner.]

„Die römische Kultur auf ihrer Höhe im Kaiserreiche". (In „Westerm. Mon." 34. Bd., April—Sept. 1873.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Die Literatur der Niederlande". (In „Westerm. Mon." 35. Bd., Okt. 1873—März 1874.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Friedrich von Raumer". (In „Westerm. Mon." 35. Bd., Okt. 1873 bis März 1874.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Voltaire". (In „Westerm. Mon." 36. Bd., April—Sept. 1874.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Aus F. W. J. Schellings Leben". (In „Westerm. Mon." 37. Bd., Oktober 1874—März 1875.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Mohamed". (In „Westerm. Mon." 37. Bd., Oktober 1874—März 1875.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Die Fürstin Galitzin". (In „Westerm. Mon." 37. Bd., Oktober 1874—März 1875.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Vittorio Alfieri" (In „Westerm. Mon." 38. Bd., April—Sept. 1875.)

„Neue Mitteilungen über Gottfried Aug. Bürger". (In „Westerm. Mon." 38. Bd., April—Sept. 1875.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat". (In „Philosophische Monatshefte" XI. Bd., 1875.)

„Richard Wagner". (In „Westerm. Mon." 39. Bd., Okt. 1875—März 1876.) [Unter Pseudon. Karl Elkan.]

„Balzac". (In „Westerm. Mon." 39. Bd., Okt. 1875—März 1876.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Literaturbriefe". (In „Westerm. Mon." 39. Bd., Okt. 1875—März 1876; 40. Bd., April—Sept. 1876.) [Unter Pseudon. W. v. Kleist.]

„Goethe und Corona Schröter". (In „Westerm. Mon." 40. Bd., April—Sept. 1876.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Heinrich Heine". (In „Westerm. Mon." 40. Bd., April—Sept. 1876.) [Unter Pseudon. Elkan.]

„Japanesische Novellen". (In „Westerm. Mon." 40. Bd., April bis Sept. 1876.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Erkenntnis der ersten französischen Revolution" und „Zur sozialen Seite der französischen Revolution". (In „Westerm. Mon." 40. Bd., 1867.)

„Charles Dickens und das Genie des erzählenden Dichters". (In „Westerm. Mon." 41. Bd., Okt. 1876—März 1877.)

„John Stuart Mill". (In „Westerm. Mon." 41. Bd., Okt. 1876—März 1877.) [Unter Pseudon. Elkan.]

„Georg Grote" (In „Westerm. Mon." 41. Bd., Okt. 1876—März 1877.) [Unter dem Pseudon. Elkan.]

„George Sand". (In „Westerm. Mon." 42. Bd., April 1877—Sept. 1877.) [Unter dem Pseudon. Hoffner.]

„Über die Einbildungskraft der Dichter". (In „Zeitschrift für Völkerpsychologie", 1877.)

„Schleiermachers Weihnachtsfeier". (In „Westerm. Mon." 47. Bd., Okt. 1879—März 1880.)

„Einleitung in die Geisteswissenschaften" 1. Bd. Leipzig, Dunker & Humblot. 1883.

„Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn". (Rede.) Leipzig 1886.

„Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik". (In „Philosoph. Aufsätze", Eduard Zeller gewidmet.) Leipzig 1887.

„Jahresbericht über die im Jahre 1886 erschienene Literatur über die Philosophie seit Kant". (Im „Archiv für Geschichte der Philosophie", 1. Bd., 1. Heft, 1887.)

„Wilhelm Scherer zum persönlichen Gedächtnis". (In „Deutsche Rundschau". Jahrg. XIII, Bd. 49, 1886.)

„Antrittsrede". (In den „Sitzungsberichten der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften" zu Berlin, 1887.)

„Julian Schmidts Literaturgeschichte". (In „Deutsche Rundschau", Juliheft 1887.)

„Briefe von und an Hegel". (Im „Archiv", 1. Bd., 2. Heft, 1888.)

„Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft". (In den „Sitzungsberichten der Akademie", 1888.)

„Zu Goethes Philosophie der Natur". (Im „Archiv" II. Bd., 1. Heft, 1888.)

„Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie". (Im „Archiv" II. Bd., 3. Heft.)

„Briefe Kants an Beck". (Im „Archiv" II. Bd., 4. Heft, 1889.)

„Kants Aufsatz über Kästner und sein Anteil an einer Rezension von Johann Schultz in der Jenaer Literatur-Zeitung". (Im „Archiv" III. Bd., 2. Heft, 1889.)

„Archive für Literatur". (In „Deutsche Rundschau", 6. März-Heft, 1889.)

„Jahresbericht von der 1887, 1888 erschienenen Literatur über die deutsche Philosophie seit Kant". (Im „Archiv" III. Bd., 1. Heft, 1889.)

„Ein ungedruckter Aufsatz Kants über Abhandlungen Kästners". (Aus den ‚Rostocker Kanthandschriften".) (Im „Archiv" III. Bd., 1. Heft, 1889.)

„Schleiermacher". (In „Allgemeine Deutsche Biographie", 1890, Bd. 31, S. 422—457.)

„Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht". (In den „Sitzungsberichten der Akademie", 1890.)

„Bericht von deutschen Arbeiten über die auswärtige nachkantische Philosophie 1887—1889". (Im „Archiv" IV. Bd., 2. Heft, 1890.)

„Thomas Carlyle". (Im „Archiv" IV. Bd., 2. Heft, 1890.)

„Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung". (Im „Archiv" III. Bd., 3. Heft, 1890.)

„Bericht über die deutsche Philosophie seit Kant für die Jahre 1889, 1890". (In Gemeinschaft mit A. Döring und J. Schmidt.) (Im „Archiv" IV. Bd., 4. Heft, 1891.)

„Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert". (Im „Archiv" IV. Bd., 4. Heft, 1891, und V. Bd., 3. Heft, 1892.

„Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe". (In „Deutsche Rundschau". Augustheft 1892.)

„Das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert".

I. (Im „Archiv" V. Bd., 4. Heft, 1892.)
II. ( - - VI. - . 1. - . 1892.)
III. ( - - VI. - , 2. - , 1892.)
IV. ( - - VI. - , 3. - . 1893.)
V. ( - - VI. - , 4. - , 1893.)

„Giordano Bruno und Spinoza". (1. Artikel.) (Im „Archiv" VII. Bd., 2. Heft, 1893.)

„Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert". (Im „Archiv" VII. Bd., 1. Heft, 1893.)

„Süvern". (In „Allgem. Deutsche Biographie", 1894, Bd. 37, S. 206—245.)

„Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes". (Im „Archiv" VII. Bd., 3. Heft, 1894.)

„Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie". (In den „Sitzungsberichten der Akademie", 1894.)

„Die Glaubenslehre der Reformatoren, aufgefaßt in ihrem entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang". (In „Preußische Jahrbücher" Bd. LXXV, Heft 1, 1894.)

„Beiträge zum Studium der Individualität". (In den „Sitzungsberichten der Akademie", 1896.)

„Aus Eduard Zellers Jugendjahren". (In „Deutsche Rundschau", Februarheft 1897.)

„Otto Ribbeck". (In „Deutsche Rundschau", Septemberheft 1898.)

„Jahresbericht über die nachkantische Philosophie". I. „Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts". (Im „Archiv" XI. Bd., 4. Heft, 1898.)

„Jahresbericht über die nachkantische Philosophie". III. „Schriften über Schelling, K. E. v. Baer, Strauß und Vischer". (Im „Archiv" XII. Bd., 3. Heft, 1899.)

„Anna von Helmholtz". (In „Deutsche Rundschau". Februarheft 1900.)

„Die Berliner Akademie der Wissenschaften, ihre Vergangenheit und ihre gegenwärtigen Aufgaben". (In „Deutsche Rundschau", Juni- und Juliheft 1900.)

„Die Entstehung der Hermeneutik". (In „Philosophische Abhandlungen", Sigwart gewidmet, Tübingen 1900.)

Rezension über Kuno Fischers Hegel. (In der „Deutschen Literaturzeitung" Nr. 1. 1900.)

„Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen".

I. Teil. (Im „Archiv" Bd. XIII, Heft 3, 1900.)
II. - ( - - - XIII, - 4. 1900.)

„Drei Briefe Schleiermachers an Gaß". (In „Literarische Mitteilungen", Festschrift zum zehnjährigen Bestehen der Literaturarchiv-Gesellschaft in Berlin 1901.)

„Die deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrich des Großen". (In „Deutsche Rundschau", April- und Maiheft 1901.)

„Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt". (In „Deutsche Rundschau". August- und Septemberheft 1901.)

„Vorwort" in „Kants Werke" Bd. I. (Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung, 1902.)

„Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts". (In den „Sitzungsberichten der Akademie", Heft I und IX, 1904.)

„Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften". (In den „Sitzungsberichten der Akademie" 1905.)

„Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing. Goethe, Novalis. Hölderlin". Aufsätze. Leipzig. Teubner, 1905.

„Die Jugendgeschichte Hegels". (In den „Abhandlungen der Akademie". 1905.)

„Das Erlebnis und die Dichtung". (2. erweiterte Auflage. 1907.)

„Das Wesen der Philosophie". (In „Kultur der Gegenwart". Leipzig. Teubner. 1907.)

„Eduard Zeller". (In „Neue Freie Presse" vom 5. April 1908.)

„Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften". (1. Hälfte.) (In den „Abhandlungen der Akademie". 1910.)

„Das Erlebnis und die Dichtung". (3. erweiterte Auflage, 1910.)

„Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen". (In dem Sammelwerk „Weltanschauung", Berlin. Reichl & Co., 1911.)

„Anfänge der historischen Weltanschauung Niebuhrs". (In „Deutsche Rundschau", Maiheft 1911.)

---

Eine Zusammenstellung sämtlicher Arbeiten Wilhelm Diltheys ist aus inneren und äußeren Gründen nicht möglich. Das liegt zum Teil an seiner Arbeitsweise. Wie er den unzähligen Problemen und Zuständen, die ihn beschäftigten, immer von neuem beizukommen suchte, existieren auch zu Vielem verschiedene Niederschriften. Manches war schließlich nur Material für später zu Vollendendes. Die Schränke seines Arbeitszimmers bergen außer vielen Einzelblättern und Manuskriptstücken noch begonnene Fortsetzungen zum „Schleiermacher" und zur „Einleitung". Ein groß angelegtes Werk über die „Drei Epochen deutschen Geisteslebens", dessen erste Bogen bereits vor zehn Jahren gedruckt wurden, ist nicht zu Ende geführt, wenn er daran auch noch im Winter 1909/10 arbeitete und die Aussicht besteht, daß ein Band davon in absehbarer Zeit als „Geschichte der deutschen Aufklärung" veröffentlicht werden wird.

Somit war geboten, sich bei dieser Zusammenstellung auf den Teil seiner Arbeiten zu beschränken, die gedruckt vorlagen. Zerstreut finden sie sich hier und da, in Jahrbüchern, Zeitschriften, Fest-

schriften usw. Erstaunlich, wie wenig bei dem allen der Wille zum Buchmachen in Erscheinung tritt; die beiden Hauptwerke vergriffen und nie wieder aufgelegt, ältere Aufsätze sehr oft unter irgend einem Pseudonym oder ohne Namensnennung erschienen.

Für das vorliegende Verzeichnis konnte noch der Nachlaß des Verstorbenen benutzt werden, wofür Frau Geheimrat Dilthey in Grunewald b. Berlin auch an dieser Stelle Dank abgestattet sei. So war die Möglichkeit gegeben, annähernde Vollständigkeit zu erreichen.

Die vielen kleineren Arbeiten Diltheys, die in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts und früher in Zeitungen erschienen, wie in der „Berliner Allgemeinen", die damals Julian Schmidt redigierte, in der „Nationalzeitung", „Schlesischen Zeitung" usw., meist ungezeichnete Rezensionen verschiedensten Inhalts wie über Schleiermachers Psychologie, die Novellen von Hermann Grimm, Burckhardts Renaissance, Baumgartens Geschichte Spaniens, Waitz' Anthropologie, Arthur Schopenhauer u. a. konnten dabei freilich nicht berücksichtigt werden. Ebenso fehlen hier die Artikel, die Dilthey für die von Herzog begründete Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche über Lütkemann, Loen u. a. schrieb.

Die Zuschrift der frühen anonymen und pseudonymen Arbeiten auf ihn stützt sich auf im Nachlaß gemachte Funde von alten Abrechnungen, Briefen und Notizen. Dilthey hat sich in jungen Jahren auch in poetischer Produktion versucht. In unserm Verzeichnis ist die 1867 gedruckte Novelle angeführt, die in Stil und Inhalt ihren Verfasser nicht verleugnet.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß ein „Biographisch-literarischer Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie" (für die Vorlesungen) in mehreren Auflagen ohne Jahresangabe erschienen ist und der 3. und 4. Band von „Aus Schleiermachers Leben. In Briefen", die Ludwig Jonas vorbereitet hatte, nach dessen Tode 1861 bezw. 1863 von Wilhelm Dilthey herausgegeben und mit Vorreden versehen wurde. Sein letztes Wirken war der in zwei Bänden beabsichtigten Sammlung älterer systematischer Arbeiten gewidmet, worüber er dahingestorben ist. H. Z.

## IX.

# Platons Gesetze und die sizilische Reform.

Von

Dr. J. O. Eberz in München.

Die Energie, mit der Platon seit seiner Berufung zu dem jungen Dionysios den Gedanken verfolgte, auf sizilischem Boden seine politischen Ideen zu verwirklichen, die Konzentration seiner ganzen Kraft auf diesen Willen und die ihm dienlichen Umstände und Personen haben uns eine Reihe von Dialogen, der Philebos, der Politikos und die unvollendete Timaiostrilogie, erkennen lassen. Der Philebos [1]) war dem eben zur Regierung gelangten jungen Herrscher gewidmet, dem philosophischen und politischen Novizen (Protarchos), um ihn dem Einfluß des Philebos-Philistos und der hedonistischen Hofpartei zu entziehen, damit nach der Bekehrung des Fürsten auch der Staat durch ihn reformiert werde. Nach dem endgiltigen Bruch Dions mit Dionysios, dem Ergebnis von Platons zweitem Besuche, ward der Politikos geschrieben als Manifest für Dion, für sein Recht zur Gewalt und Reorganisation der Gesellschaft; die Timaiostrilogie aber blieb Fragment wie das Unternehmen, das sie durch Deutung seines Sinnes im Weltprozeß hatte begleiten wollen. Nachdem Timaios den Zweck des Menschen im Kosmos entwickelt hatte, sollte Kritias die politische Größe der dem kosmischen Sinn entsprechend organisierten Gesellschaft der Vorzeit schildern und Dion-Hermokrates hätte ein Programm entworfen, um die vernünftige Gesell-

[1]) S. meine Ausführungen: „Über den Philebos des Platon", Würzburg, 1903. — „Die Tendenzen d. platon. Dialoge Theaitetos Sophistes Politikos", Archiv f. Gesch. d. Philosophie, 1909 (p. 252—263 über den Politikos). — „Die Bestimmung der von Platon entworfenen Trilogie Timaios Kritias Hermokrates", Philologus Bd. 69 (1910), p. 40 ff.

schaft aufs neue zu schaffen, deren notwendige Wiederkunft für gerade jetzt durch das zu Ende gehende große Jahr verbürgt war.

Die Gesetze sind das letzte Glied in dieser Kette sizilischer Schriften Platons. Sie sind nicht geschrieben im unbestimmten „Hinblick auf künftige wahrscheinliche oder auch nur mögliche Verwirklichung“[2]) oder einfach weil „ein systematisch angelegter Kopf, sobald er sich einmal in eine Materie vertieft hat, den Drang empfindet, seine Gedanken hierüber auszuarbeiten, ja bis ins kleinste und feinste auszuspinnen“[2]): — ebensosehr wie die genannten Dialoge waren sie vom Leben gefordert und ihm unmittelbar zu dienen bestimmt. Aber auch Blaß[3]), der es sich mit Recht nicht denken kann, „Plato hätte bloß animi causa eine so ins einzelnste gehende Gesetzgebung ausgearbeitet, wenn er nicht gehofft hätte, diese auch einführen zu können“, und das Werk für die von Dionysios und später von Dion geplanten Städtegründungen zwischen 366 und 360 geschrieben glaubt, ist nicht imstande durch eine gezwungene Deutung die Überlieferung, nach der die Gesetze Platons letztes Werk sind, zu beseitigen oder die von ihm — auch von Ritter in seinem neuen Werk über Platon[4]) — behauptete Gleichgültigkeit Platons gegen die Vorgänge auf Sizilien nach Dions Ermordung wahrscheinlich zu machen.

Wahrhaftig, er hatte kein Recht, nach Dions Tod einen neuen Wirkungskreis zu suchen. Der Platonismus war bis jetzt für die Griechen Siziliens ein zerstörendes Element gewesen: statt der Ordnung, die er versprochen, hatte er die heilloseste Anarchie gebracht[5]). Vom Tyrannenjoch hatte die Insel befreit werden sollen und nach der Zersplitterung des syrakusanischen Imperiums war fast keine größere Stadt ohne Militärdespoten: in Katana, in Agrigent, in Leontinoi, in Messana hauste der Condottiere und die Selbstzerfleischung schien für die Städte des ehemaligen Reiches so unvermeidlich wie für die des Mutterlandes. Vom Druck des zentralistischen Einheitsstaates hatten die Städte allerdings nicht mehr zu leiden: aber dieses mächtigste

---

[2]) Th. Gomperz, Platonische Aufsätze, IV, p. 7.

[3]) „Über die Zeitfolge von Platons letzten Schriften“, in Apophoreton, 1903, p. 57.

[4]) I, p. 268.

[5]) Strab. VI, 1, 4: *ἡνίκα ἐπεστράτευσε Δίων Διονυσίῳ καί ἐξετάραξεν ἅπαντας πρὸς ἅπαντας.*

griechische Imperium war das feste Bollwerk gegen die Barbaren Siziliens, Italiens und Afrikas gewesen, die nach Zerstörung des Reiches nichts mehr am Vordringen hinderte. Bruttier bedrohten die Griechenstädte Unteritaliens; Osker und andere barbarische Söldner, bisher durch die starke Faust der Herren von Syrakus in Zucht gehalten, zogen verwüstend durch die Insel und kreuzten die Küsten entlang; und Karthago lauerte nur auf die Gelegenheit, seinen Rassenhaß zu befriedigen. In bewegten Worten gibt der achte Brief ein lebendiges Bild dieser nationalen Gefahr, welche Sizilien in ein phönikisches oder oskisches Land zu verwandeln drohe, in dem die griechische Sprache bald aussterben werde[6]: die nationale Pflicht aber, die dann ausgesprochen wird, dem bedrohten Hellenentum der Insel zu Hilfe zu kommen[7], lastete stärker als auf jedem andern auf dem Mann, der den Anstoß zu der verhängnisvollen Bewegung gegeben hatte.

Im Besitz des Wissens vom Zweck der Gesellschaft, wegen dessen ihm der Politikos das Recht zur gewaltsamen Reform zugesprochen hatte, war Dion ausgezogen, die Macht zu gewinnen, um Syrakus und Sizilien die neue Konstitution zu geben: in ihm lebte der Wille Platons, der ihn in dem Dialoge deshalb sozusagen mit unbeschränkter Vollmacht entlassen konnte. Dions Neffen und Nachfolger, Hipparinos und nach dessen Tod sein Bruder Nysaios, besaßen zwar die Macht über Syrakus, aber alles andere eher als den reformatorischen Willen des Oheims: die Zukunft hing ganz von dem Einfluß und der Klarheit der dionisch-platonischen Partei ab. Die aber konnte Platon nicht sich selbst überlassen, wie den Freund, der Eines mit ihm gewesen war; sie brauchte ein von ihm entworfenes autoritatives Programm, das ihrer eigenen Meinung so enge Grenzen als möglich zog: für sie mußte fixiert werden, was für Dion nach dem Politikos lebendiges Schaffen sein sollte. — Niemand, der sich für berechtigt hält, den siebenten und achten Brief als historische Quelle zu benutzen, sollte den Schluß vermeiden wollen, daß die Gesetze, in denen das Gefühl der Pflicht Platon wiederholt über plötzlichen Kleinmut hinweghilft, für die Treuen in Syrakus geschrieben wurden, welche für die Idee des Meisters weiterzukämpfen bereit waren, obwohl die Schwierig-

[6] Ep. 8, 353 de.

[7] ib. *τούτων δὴ χρὴ πάσῃ προθυμίᾳ πάντας τοὺς Ἕλληνας τέμνειν φάρμακον. εἰ μὲν δή τις ὀρθότερον ἄμεινόν τ' ἔχει τοῦ ὑπ' ἐμοῦ ῥηθησομένου, ἐνεγκὼν εἰς τὸ μέσον ὀρθότατα φιλέλλην ἂν λεχθείη.*

keiten Dion selbst überwältigt hatten[8]). Es ist dieselbe Lage der Dinge, welche das Werk voraussetzt; und daß der nomokratische Geist und wesentliche Einzelheiten der Gesetzgebung mit den Vorschlägen jener Briefe übereinstimmen, ist oft hervorgehoben worden[9]). Wer also an die Echtheit der beiden Briefe glaubt, muß in ihnen ein Manifest sehen, durch welches das unmittelbarste Bedürfnis der Freunde befriedigt werden sollte und das zugleich als ihre Ankündigung auf die ausführlichen Gesetze vertröstete; stammen sie dagegen als Apologie der sizilischen Politik Platons von einem andern zeitgenössischen und wegen seiner Beziehungen zur Akademie mit den Verhältnissen vertrauten Verfasser, so hat dieser jedenfalls die Gesetze, denen er sein Material dem Geist und den Einzelheiten nach entnimmt, für Dions Erben bestimmt gehalten.

Die Kolonisation Siziliens war nächst der Umgestaltung des syrakusanischen Staates und der Vertreibung der Barbaren der wichtigste Punkt des dionischen Programmes[10]) gewesen, dessen Durchführung nun den Erben als schwere Pflicht hinterlassen war. Wenn je war aber jetzt als nach Dions Tode selbst die Existenz des griechischen Elementes der Insel in Frage gestellt war, das Kolonisationsproblem zum Lebensproblem geworden. An Städtegründungen als Mittel zur Verwirklichung seiner politischen Ideen dachte Platon nicht jetzt zum erstenmal: während seiner Besuche bei dem jungen Dionysios war die Kolonisierung der Insel oft sehr erregt diskutiert worden. Dionysios I. hatte durch ein streng zentralistisches System von Militärkolonien, das nach Beloch[11]) seinesgleichen nur in den Militärkolonien Roms hat, alle strategisch wichtigen Punkte der Ostküste in kurzer

[8]) Ritter, der im Vorübergehen in seinem Kommentar zu Platons Gesetzen einmal diese Vermutung äußert (p. 156), hat sie in seinem „Platon" leider ganz aufgegeben: „aber sein letztes Werk, die Nomoi, sind ganz entschieden im Gedanken an die Vaterstadt geschrieben und sollen ihr ein Vermächtnis sein", I, p. 165; auch p. 268 sind die Gesetze nur Platons „politisches Vermächtnis an die Nachwelt, bei dem er aber doch immer in erster Linie Athen im Auge gehabt hat".

[9]) Die Zusammenstellung bei Ritter, Platos Gesetze, Kommentar p. 368 ff.

[10]) *τό τε ἐφεξῆς τούτοις* (der Befreiung und Konstituierung des syrakusanischen Staates) *προὐθυμεῖτ' ἂν* (Dion) *πρᾶξαι, πᾶσαν Σικελίαν κατοικίζειν καὶ ἐλευθέραν ἀπὸ τῶν βαρβάρων ποιεῖν* Ep. 7, 336 a.

[11]) L'impero Siciliano di Dionisio p. 219 (Memorie della R. acc. dei Lincei, cl. di scienze morali, 1880/81).

Zeit gesichert und damit die Aktionsbasis von Syrakus außerordentlich vergrößert. Platon gab dem Sohn bei seinem ersten Besuch den Rat, diese Bollwerke der Tyrannis aufzulösen: die Städte, die um Syrakus vor ihrem rivalisierenden Partikularismus zu schützen, aufgehoben, in Militärkolonien verwandelt oder nach Verpflanzung ihrer Bewohner nach der Hauptstadt dem Verfall überlassen waren, wiederherzustellen, und endlich auch die zahlreichen durch die Invasionen der Karthager zerstörten Städte, die z. T. nur notdürftig wiederhergestellt waren, aufs neue zu autonomem Leben zu erwecken. Ein weites Feld schien dem Philosophen geöffnet, der schon an die Ausarbeitung von Proömien für die Gesetze der neuen Staaten ging[12]), Versuche, von denen vielleicht einzelnes in unser Gesetzbuch gerettet worden ist. Indessen gab er selbst das Projekt wieder auf, da die zum Gelingen des Planes unerläßliche platonische Erziehung des jungen Herrschers[13]) und deren Konsequenz, die Reform des syrakusanischen Staates, nicht zustande kamen. Dionysios aber, der keine Gelegenheit mehr zu einer großen Kolonisationspolitik fand, auch nicht zu einer nach den Prinzipien des Vaters im Interesse der Tyrannis unternommen — nur das von seinem Vater zerstörte Rhegion wurde als Phoibia unter seiner Regierung neu gegründet und Tauromenion (358) in seinem Auftrage von Andromachos angelegt — machte Platon deshalb später den Vorwurf, die Kolonisation Siziliens böswillig vereitelt zu haben[14]). Den zum zweitenmal durch Dions Ermordung vereitelten Plan sollten nun endlich die Freunde ausführen, denen er, um alles zu tun, was in seinen Kräften lag, das Musterbild einer Kolonie entwarf, die als Neubesiedelung einer der verlassenen Städte der Insel gedacht war[15]): durch ein System solcher Kolonien und ihrer Tochterkolonien, von denen in dem Buch öfter die Rede ist, sollte im Westen die Zukunft des Hellenismus und Platonismus durch ein gemeinsames Schicksal zugleich gesichert werden.

Wenn die Gesetze wirklich für die dionische Partei geschrieben wurden, muß die Verfassung, die Platon damals für die Hauptstadt wünschte, derjenigen der Tochterstädte, die er von ihr erwartete, im Wesen entsprochen haben; und da nun die der Mutterstadt im achten Brief empfohlene Verfassung derjenigen der Kolonie des Gesetzbuches entspricht, so ist umgekehrt dieses für die Freunde

[12]) Ep. 3, 316 a. [13]) ib. 319 b, c. [14]) ib. 315 d. [15]) leg. 704 c.

bestimmt gewesen. Der Brief spricht wie das Werk das Prinzip der unbedingten Nomokratie aus, und die Vorschläge, welche die Gesetzeswächter und den obersten Gerichtshof betreffen und die als ein von Platon und Dion gemeinsam ausgearbeiteter Plan vorgetragen werden, decken sich in allem wesentlichen mit den Bestimmungen der Gesetze. Die besondere Komplikation der Verhältnisse von Syrakus gestatte natürlich keine Kopie der für die Kolonie entworfenen Konstitution: aber sie ist das vorbildliche Schema[16]), dessen Geist die Reformpartei nirgends untreu werden darf, wenn sie auch, um es den besonderen Verhältnissen anzupassen, nach einem im Gesetzbuch eindringlich ausgesprochenen Rat, den Buchstaben nicht allzu genau nehmen und Wesentliches von Unwesentlichem unterscheiden soll. Vielleicht wäre übrigens die drittbeste Verfassung, die Platon sich für später vorbehält, für Syrakus selbst entworfen worden, als Vorbild zugleich für diejenigen Staaten, bei deren Reform auf Tradition und historische Mächte in höherem Grade Rücksicht zu nehmen war als bei der Gründung neuer Staaten durch Kolonisation.

Um das Werk der Konstituierung des syrakusanischen Staates und die Kolonisierung der Insel ernsthaft in Angriff zu nehmen, war die Beendigung des Bürgerkrieges und die Versöhnung der Parteien das erste Erfordernis: das verlangen in ernster Sorge um die Zukunft des Landes der siebente und der achte Brief, welche an die eben nach Kallippos Vertreibung siegreich und im Gedanken an Rache zurückgekehrte Partei gerichtet sind. Aufhebung des Parteihaders durch den über den Parteien stehenden Staatsbegriff und Verschmelzung der verschiedenen Elemente zu einer neuen Einheit ist aber auch das Problem der die eigentliche Gesetzgebung einleitenden Bücher, der drei ersten und des größeren Teiles des vierten: sie sind zur Warnung und Ermahnung der Partei in Syrakus geschrieben. Die Situation der Gruppe, der die Gesetze gewidmet sind, ist sofort zu Beginn des Werkes so klar als man nur wünschen kann, ausgesprochen[18]): eine siegreiche Partei steht einer im Bürgerkrieg besiegten gegenüber. Platons Versuch, sie zur Mäßigung und Versöhnung zu überreden,

---

[16]) leg. 737 d: *σχήματος ἕνεκα καὶ ὑπογραφῆς.* 768 c: *οἷον περιγραφή τις ἔξωθεν περιγεγραμμένη.*

[17]) leg. 739 e.

[18]) leg. 624 a — 631 b.

um sich als Einheit mit den Besiegten gegen den äußeren Feind[19]), d. h. die Barbaren der Insel, zu wenden ist um so schwieriger, da die Sieger zugleich als Dorer einer blinden Überschätzung des Krieges, ja im Prinzip dem bellum omnium contra omnes huldigen. Aber der Bürgerkrieg ist nur ein notwendiges Übel[20]), wie die Katharsis für einen Kranken[21]), gewesen, kein Zweck, sondern nur ein Mittel, das man am liebsten gar nicht hätte nötig haben sollen und dem man, so bald es geht, ein Ende machen muß[22]); denn die στάσις ist πάντων πολέμων χαλεπώτατος[23]). Die dorische Überschätzung des Krieges aber — die Bedeutung des dorischen Elementes in Dions Umgebung ist bekannt — ist ein unheilvoller Irrtum, die Tapferkeit ist nicht die ganze Tugend sondern nur ἀρετῆς τι μόριον καὶ ταῦτα τὸ φαυλότατον[24]): sie allein kann also kein Staat, der diesen Namen verdienen will, als Endzweck setzen und man verleumdet Minos und Lykurgos, wenn man ihnen diesen Gedanken unterschiebt. Hier wird Platon, wie er auch im achten Brief als Schiedsrichter spricht[25]), zum Richter über die beiden Parteien der feindlichen Brüder[26]): über beider Egoismus steht objektiv der Staat als organische Einheit, deren Ausdruck das Gesetz ist. Streng gegen den Sieger, milde gegen den Besiegten hofft er von beiden die Anerkennung seiner Autorität als Gesetzgeber. Er will nicht die gewaltsame Vernichtung der Gegenpartei[27]) oder daß der Sieger kraft des Rechtes des Stärkeren[28]) unumschränkt über gehorsame Sklaven gebiete: beide sollen in der Einheit eines staatlichen Lebens, der εἰρήνη πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη[29]) miteinander verschmelzen. Nicht als siegreiche Faktion sollte die dionische Partei den Staat konstituieren, sondern statt einer stets im Fieber liegenden στασιωτεία eine organische πολιτεία schaffen[30]) und als Faktion selbst im Staat verschwinden: es ist das im siebenten und achten Brief[31]) und auch am Schluß des Politikos[32]) entwickelte nomokratische Programm Dions, alle Bürger durch das göttliche

[19]) leg. 628 b. [20]) 628 c. [21]) 628 d.
[22]) 628 b. [23]) 629 d. [24]) 630 e; vgl. 630 c.
[25]) 354 a: λέγω γὰρ δὴ διαιτητοῦ τινα τρόπον.
[26]) 627 d, e. [27]) ib.
[28]) 714 c ff. Vielleicht tritt er 715 a auch wie im achten Brief für die Aufnahme des Dionysios und seines Geschlechtes in das neue Syrakus ein.
[29]) 628 c. [30]) 715 a ff; 757 d. Ep. 7. 337 a.
[31]) 7, 334 c. 8, 354 c. [32]) 309 c ff.

Band des gemeinsamen Gesetzes zu einem gemeinsamen Glauben zu verknüpfen, der in dem unbedingten Gehorsam (dem δουλεύειν)[33]) gegen das Gesetz den Sinn des Lebens erblickt.

Das ganze dritte Buch will aus der Geschichte diese Notwendigkeit der Subordination der Teile unter das Gesetz für die Existenz und die Glückseligkeit der Staaten beweisen. Sowohl die persische Monarchie wie die athenische Demokratie hatten eine Epoche des Glückes, solange Regierende und Regierte im Gehorsam gegen die Gesetze eine Willenseinheit bildeten; seitdem aber das Faktionsinteresse über den Staatsgedanken triumphierte und die στάσις der Parteien die Eintracht zerriß, die Willkür eines einzelnen dort die Gesellschaft knechtete, die Willkür der Masse hier die Gesellschaft atomisierte, aus dem Könige ein Tyrann ward und die radikale Demokratie die gesetzliche verdrängte, begann der Niedergang beider Staaten. Diesen negativen Beweis ergänzt die spartanische Geschichte durch einen positiven. Sparta wurde von dem auch ihm drohenden Schicksal der Bruderstaaten rechtzeitig durch die Reformen des Lykurgos und Theopompos gerettet, durch welche der Staatsgedanke wieder über die egoistischen Gelüste von Einzelnen und Ständen Herr ward[34]). Diese paränetische Reflexion des dritten Buches ist aber zugleich auch eine Kritik der Ansprüche der drei Parteien, die um den Besitz von Syrakus stritten. Das Programm der Parteigänger des Dionysios und das der Nachfolger des Herakleides, der Agitatoren für die radikale Demokratie, sind als egoistische Faktionsprogramme beide staatsfeindlich[35]); die dorische Partei dagegen, auf die sich Dion von anfang an gestützt hatte, wird, da sie den nomokratischen Staat im Prinzip bekennt, wegen dieses formalen Prinzips in der neuen Gesellschaft das wahre staatsbildende Element sein.

Eine politische Versöhnung der Elemente konnte aber nur von Dauer sein, wenn eine Verschmelzung der dorisch-kretischen und der sikeliotischen Sitten gelang. Der größere Teil des ersten Buches und das ganze zweite sind der Versuch, eine solche Synthese zu schaffen. Unersättlichkeit im Rausch[36]) und den Unterhaltungen des Theaters

[33]) leg. 762 e. 773 e. Ep. 7, 337 a.

[34]) Vgl. Ep. 8, 354 a, b.

[35]) Vgl. Ep. 8, 354 c—355 a.

[36]) Über des Dionysios und seiner Stiefbrüder Hipparinos und Nysaios Trunksucht: Ath. 435 d ff.

hatte Platon aus eigener Erfahrung zur Genüge als wesentliche Eigenschaften der sikeliotischen Natur kennen gelernt[37]) — der spartanische Rigorismus hingegen verlangte Abstinenz und verachtete das Theater. Es galt diese zwei Extreme zu vereinigen, das Spröde mit dem Weichen, wie schon im Politikos verlangt wird, zu einem Gewebe zu verknüpfen: das reformierte dionysische Spielen, das im zweiten Buch geschildert wird, ist diese Synthese. Der Weingenuß ist nicht länger der sizilischen Willkür zu überlassen[38]), dafür aber hat das spartanisch-kretische Element die Notwendigkeit einer Utilisierung des Rauschbedürfnisses für die Gewöhnung zur Besonnenheit, für die Prüfung der Charaktere und die Befestigung und Vertiefung freundschaftlicher Beziehungen zugeben müssen. Auch die soziale Unentbehrlichkeit des im Wesen des Menschen liegenden Bedürfnisses, seine Natur zu spielen oder gespielt zu sehen, kann der spartanische Rigorismus nicht länger leugnen. Doch auch der Mißbrauch des Spieles, durch den in Sizilien und Italien[39]) — wie übrigens auch in Athen[40]) — der Geschmack der Autoren und die Sitten des Publikums verdorben wurde, darf nicht mehr erlaubt sein; nicht der Mensch der Masse und sein Glücksbegriff, sondern nur der Mensch mit dem nomokratischen Willen und seine Seligkeit dürfen Gegenstand des Ausdrucks werden — die nomokratische Ästhetik muß die hedonische verdrängen. Dionysos aber, dessen Kult unter dem alten Dionysios und dem Sohn in besonderer Blüte stand[41]), ist Schutzgott auch des neuen unter dem Zauber seiner Gabe gespielten Spieles. Nicht sizilische Dramen, nicht spartanische Reigentänze[42]) aber führen diese neuen Diener des Dionysos bei ihren geschlossenen Symposien[43]) auf; sie sollen da unter der Inspiration des Gottes selbst zu Schaffenden oder Exegeten des Schönen werden und als Kritiker des Schönen und Häßlichen für alle Künste die ästhetischen Gesetze erleben. — Noch ein drittes Element endlich mußte mit dem dorischen und sikeliotischen verschmolzen werden: das athenische. Die Beteiligung athenischer Freunde und Schüler bei der Konstituierung von Syrakus und den sizilischen Städtegründungen war für Platon natürlich von größter Wichtigkeit. Deshalb bemüht sich der siebente Brief eifrig, das ungünstige Vorurteil,

[37]) Ep. 7, 326. [38]) leg. 674 a.
[39]) leg. 659 b. [40]) 700 ff.
[41]) Holm, Geschichte Siziliens, II, 459.
[42]) leg. 666 d, e. 667 a. [43]) 666 c

das man nach dem Verbrechen des Kallippos gegen die Beteiligung von Athenern haben mochte, zu entkräften und sind zur Empfehlung der Landsleute in den Gesetzen, wie übrigens auch in den beiden Briefen, eine Reihe athenerfreundlicher Bemerkungen geschrieben: die Anlehnung an attisches Recht in der Einzelgesetzgebung aber ist kein Spiel konstruktiver Phantasie, auch kein Zeugnis dafür, daß das Werk ein Vermächtnis Platons an seine Vaterstadt ist, sondern für das Werk der Verschmelzung notwendig gewesen.

Dem Charakter und der Sendung des ermordeten Freundes hat Platon in den Gesetzen im Anschluß an das Bekenntnis seiner Beziehungen zu dem jungen Dionysios voll feierlicher Ergriffenheit einen Nachruf gesprochen[44]), in dem er von der Hoffnung erzählt, die er einmal hegte, höchstes Wissen und höchste Macht in einem Manne vereinigt und durch diesen, Gesetzgeber und Alleinherrscher in einer Person, die Menschheit erlöst zu sehen. Doch die Stelle ist nicht nur retrospektiv, sondern auch paränetisch. Was er geheimnisvoll wie ein Märchen raunt ist sein Glaube, daß Dions Wille zum nomokratischen Königtum nach seinem Tod in einer königlichen Seele seines Hauses weiterlebt[45]); dieser Glaube aber ist eine moralische Forderung an Dions Neffen Hipparinos, der mit Hilfe der dionischen Partei den Kallippos vertrieben und sich zum Herrn von Syrakus gemacht hatte — und auch wohl an Dions Sohn Hipparinos, da Platon denselben nach den beiden Briefen noch am Leben glaubte. Dem neuen Herrn, dem auch der achte Brief rät, nach dem Vorbild des Lykurgos ein nomokratisches Königtum zu errichten, war nun Gelegenheit geboten, die Erwartungen, die sein Oheim Dion von ihm und seinem Bruder Nysaios, der ihm bald in der Regierung folgte, gehegt hatte zu rechtfertigen; denn Dion hatte versucht, den älteren Dionysios noch auf dem Totenbette zu überreden, die beiden Neffen zu Mitregenten des Sohnes der Lokrerin zu ernennen[46]) und in dem Einladungsschreiben

[44]) 711 d—712 a. Vielleicht sind einzelne Stellen in den Gesetzen als Rechtfertigung politischer Maßnahmen Dions zu verstehen: 735 d der Gewaltsamkeiten des dionischen Regiments, bes. des Meuchelmordes des Herakleides; 736 d seines Widerstandes gegen die von Herakleides und den Demokraten geforderten Landaufteilungen (Plut. Dio 48); 706 a ff. der Aufhebung der syrakusanischen Flotte (Plut. Dio 50).

[45]) 711 d *μεγάλαις τισὶ δυναστείαις.* 711 e *ἣ νῦν ἡμῶν ἔστι τις.*

[46]) Plut. Dio 6.

an Platon nach der Thronbesteigung des jüngeren Dionysios dem Philosophen die Neffen wegen ihres Interesses an seinen Lehren und ihres Einflusses auf den Stiefbruder empfohlen[47]). Die Lage war der vom Jahre 367/6 wieder ganz ähnlich geworden: damals hatte Platon den jungen Dionysios unter die Leitung Dions und seiner Gesinnungsgenossen zu bringen versucht und jetzt forderte er von der dionischen Partei, der er das Gesetzbuch als Ausdruck seines Willens bestimmte, ihren ganzen Einfluß aufzubieten, um den Hipparinos zu bewegen, die Verwirklichung jenes Schemas in Syrakus und den geplanten Kolonien durch Errichtung eines nomokratischen Königtums einzuleiten.

Äußerer Macht nicht allein sollte das Gesetzbuch den Sieg verdanken: religiöse Ehrfurcht vor der historischen Bedeutung des Gesetzgebers und der Natur des von ihm verkündigten Gesetzes sollte die Seele willig zum Gehorsam gegen diese doppelte Autorität machen. Platon, der das Gesetz des Minos, des Lykurgos, des Solon, deren Staaten durch die drei Personen des Gespräches repräsentiert werden, aufheben will, tut es nicht als der Widersacher seiner Vorläufer, sondern als der, welcher zu ihrer Ablösung gesandt ist; er bringt den Gedanken des Minos und Lykurgos von der vollständigen Tugend als dem Endzweck der staatlichen Organisation zu neuem zeitgemäßem bewußtem und abschließendem Ausdruck, und indem er damit allererst den wahren Sinn jener früheren Gesetzgebungen deutet[48]), wird er statt zu ihrem Zerstörer zu ihrem Erfüller. Symbolisch wird durch die Wanderung des Atheners und seiner Begleiter von der Königsstadt des Minos zur mystischen Zeusgrotte hinauf, die heilige Straße des Minos entlang, auf der des Gottes und seines Sohnes Geist die Pilger begleitet, das Ende an den Anfang geknüpft: Platon hat sich dadurch selbst als den Sinn und Abschluß der ganzen mit Minos, dem ersten griechischen Gesetzgeber, anhebenden Entwicklung bekannt. Kein Schauplatz aber konnte für ein Gespräch über Nomokratie bedeutsamer sein als das angebliche Mutterland der dorischen Gesetzgebung, aus dem Lykurgos das Prinzip der Nomokratie nach Sparta brachte, das er nach der minoischen Ver-

[47]) Ep. 7, 328 a: *τούς τε αὑτοῦ ἀδελφιδοῦς καὶ τοὺς οἰκείους ὡς εὐπαράκλητοι εἶεν πρὸς τὸν ὑπ' ἐμοῦ λεγόμενον ἀεὶ λόγον καὶ βίον, ἱκανώτατοί τε Διονύσιον συμπαρακαλεῖν.*

[48]) 630 e.

fassung reformierte[49]) und dadurch, wie das dritte Buch zeigte, gerettet hat. — Wie Minos sein Gesetz im Namen des Zeus, Lykurgos das seinige in dem Apollons verkündigte, so erklärt Platon das eigene für den Willen der Weltvernunft, des *Νοῦς*[50]): seine Nomokratie ist eine Theokratie[51]). Die religiöse Emotion erleichtert nun den unbedingten jeden Eigenwillen unterdrückenden Gehorsam des *δουλεύειν*[52]); im Kriton[53]) ist die erregende Wirkung geschildert, die er von diesem mystischen Glauben auf die Seelen der Bürger des neuen Staates erwartet. Ein neues Glück ist den Menschen gebracht, vielmehr das einzig wahre: die Glückseligkeit in der Gerechtigkeit, d. h. dem Gehorsam gegen Gott und das durch seinen Gesandten verkündigte Gesetz.

Auf die Unterstützung der pythagoreischen Gemeinden in Sizilien und Unteritalien, wo sie nach der Katastrophe wieder eine politische Macht geworden waren, durfte Platon sich wie bisher verlassen. Der ganze Plan, den unionistischen Despotismus von Syrakus zu brechen, um einen Bund autonomer sizilischer Städte nach dem Muster des von Tarent geleiteten italiotischen zu begründen, diese romantisch-reaktionäre Idee in einer Zeit, die unwiderstehlich zur Zentralisation und Verschmelzung der Kulturen drängte, war im Einverständnis mit Archytas und den Pythagoreern von Tarent entworfen und ins Werk gesetzt worden: Dion selbst, der Träger des Gedankens, hatte schon vor Platons erster Reise in Beziehungen zu dem Orden gestanden. Und wie in der äußeren mußten in der inneren Politik alle Pythagoreer, die das Wesen ihres Ordens und den Geist des platonischen Staates begriffen, in Platon den Erben, den Reformator und Vorkämpfer der eigenen Sache begrüßen. Denn er kam, um den ökonomischen Individualismus der Geldstaaten des Mittelmeers und den brutalen Militarismus der dorischen Staaten durch einen neuen Lebenszweck, das Heil der Seele, zu verdrängen[54]) und eine neue Hierarchie der Stände zu schaffen: demgemäß den Staat im Hinblick auf den Philosophen, d. h. den Priester, als Endzweck zu organisieren und in

[49]) (Pl.) Minos 318 c, d.

[50]) 714 a: *τὴν τοῦ Νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.*

[51]) 713 a. [52]) s. o.

[53]) s. meinen Anfang 1912 im Philologus erscheinenden Aufsatz über den K r i t o n.

[54]) Die neue Gütertafel 697 b. 726 a ff. Ep. 8, 355 b.

dem nächtlichen Rat ein neues priesterliches Synedrion, das als „Anker des Staates“[55]) über Gesetzgebung und Exekutive stehen sollte, zu konstituieren.

Nicht Dionysios, den er durch den Philebos gewinnen wollte, nicht Dion, für den er als Manifest den Politikos schrieb und dessen Expedition die unvollendete Trilogie in ihrem kosmischen Sinn deuten sollte, nicht Dions Erben, denen er die Gesetze widmete und unter denen Hipparinos und Nysaios am wenigsten über ihre Pflicht im unklaren sein konnten, gründeten ihm den Priesterstaat: Platon, der Anwalt der autonomen Polis, war ein Nachzügler — für Platon den Theokraten war die Zeit noch nicht gekommen. In ihrer ganzen Energie und Einheitlichkeit aber erscheint die Natur des Reformators in dieser Reihe sizilischer Schriften; sie laufen nicht wie selbständige Zwecke gleichgültig gegen seine persönlichen Verhältnisse neben seinem Leben her: sie sind nur sein Wort gewordener Wille, in ihnen liegt sein Leben.

[55]) *ὄγκυρα πάσης τῆς πόλεως.*

## X.

# Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates.

Von

Dr. **Hubert Röck**, Innsbruck.

*χρῶ τοῖς εἰρημένοις ἢ ζήτει βελτίω τούτων.*

I.

1. Obschon die gedruckten und brieflichen Äußerungen, die mein Buch „Der unverfälschte Sokrates" (Innsbruck 1903) hervorgerufen hat, im wesentlichen größtenteils mehr oder weniger ablehnend lauten, bestärken sie mich gleichwohl in der Überzeugung, daß ich auf dem richtigen Wege bin, und ermutigen mich, ihn weiter zu verfolgen.

Zustimmung ist gewiß erfreulicher als Widerspruch. Aber Widerspruch ist förderlicher, sei es unmittelbar durch die Stärke, sei es mittelbar durch die Schwäche der gegnerischen Einwände. Denn im einen Falle lernen wir die schwachen, im andern die starken Seiten der eigenen Beweisführung kennen.

Den schärfsten Widerspruch hat meine These erfahren, der *geschichtliche* Sokrates sei *Atheist, radikaler Atheist* gleich dem *Aristophanischen* Sokrates gewesen, jedoch, wie ich dartun werde, lauter solchen Widerspruch, dessen Unhaltbarkeit die Haltbarkeit der These erweisen hilft.

Da nun gerade diese These für eine Wahrheit und Dichtung kritisch zu sondern bestrebte Würdigung des Sokrates-Prozesses wie der Sokratischen Philosophie gleichermaßen von entscheidender Bedeutung ist, will ich sie *im Anschluß an die bemerkenswertesten mir bekannt gewordenen Einwände* aufs neue zu begründen versuchen.

2. *Aber gibt es denn überhaupt Atheisten?* „Die Existenz des Atheismus — sagt *Flint* — ist oft bezweifelt

worden. Man hat es für absolut unmöglich gehalten, daß ein Mensch den Glauben an Gott gänzlich abwerfe[1]." So meint Alfons Lehmen, der Mensch könne „nie in gutem Glauben Atheist sein; denn bei einigem Nachdenken wird er sich bald überzeugen, daß er sein Urteil, daß es keinen Gott gebe, auf nichtige Gründe gebaut hat[2]." Und in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl. I. 1551) ist zu lesen: „Eine eigentliche theoretische Gottesleugnung, d. h. eine feste aus reiner Wahrheitsliebe quellende Überzeugung vom Nichtdasein Gottes ist unmöglich." Flint selbst sagt, es sei zuzugeben, daß dieser Auffassung an element of truth zugrunde liege, wenngleich vernünftigerweise nicht geleugnet werden könne, daß es Atheisten gegeben habe und gebe.

Wie aber, wenn die Atheisten den Spieß umkehrten und eine feste aus reiner Wahrheitsliebe quellende Überzeugung vom Dasein Gottes für unmöglich erklärten? Sprechen sich doch erklärte Gottgläubige einander nicht selten den guten Glauben ab! Hatten sich nicht die urchristlichen Apologeten gegen den gewiß auch in gutem Glauben und nicht aus Unkenntnis und Bosheit allein erhobenen Vorwurf des Atheismus zu verteidigen? Mit Fug und Recht durfte Athenagoras entgegnen, wenn die Christen Atheisten seien, so seien es alle Völker, da alle nicht die gleichen Gottheiten besäßen. (Suppl. 14.)

Lassen wir daher etwas so schwer Kontrollierbares, wie es in diesem Falle der gute Glaube ist, auf sich beruhen und nehmen wir sein Vorhandensein auf beiden Seiten ohne weiteres an, solange sich nicht dagegen wirklich begründete Bedenken erheben lassen. Vor allem fragt es sich, was ist ein Atheist?

3. Atheist ist im allgemeinen, von Geistesschwachen und kleinen Kindern natürlich abgesehen, jedermann, der kein Theist heißen kann. Theisten sind alle, die in Wort und Tat bezeugen, daß sie an das Dasein und Walten eines einzigen Gottes oder mehrerer Götter glauben. Ein Gott ist im allgemeinen ein mehr oder weniger übermenschliches, aber wenigstens in geistiger Hinsicht dennoch irgendwie menschenähnliches und insofern persönlich gedachtes Wesen, das auf unser Leben und Streben nützlichen oder schädlichen

---

[1]) Anti-theistic Theories, 5th ed. pp. 5. 6.

[2]) Lehrbuch der Philosophie 2. Aufl. III. 100.

Einfluß nimmt, je nachdem es uns gelingt, dessen Gunst zu gewinnen, dessen Mißgunst zu vermeiden. Was unter den Ausdrücken Atheismus, atheistisch, Theismus, theistisch zu verstehen ist, ergibt sich daraus von selbst.

Mit diesen drei Hauptmerkmalen, Persönlichkeit, nützlicher oder schädlicher Einflußnahme und entsprechender Beeinflußbarkeit, steht und fällt jeder im besondern wie immer gestaltete Gottesbegriff. Sie allein sind wesentlich im eigentlichen Sinne; alle andern Merkmale sind es höchstens relativerweise, d. h. für eine bestimmte religiöse Entwicklungsstufe. Solche bloß relativerweise wesentliche Merkmale sind die vom christlichen Gottesbegriff allerdings unabtrennbaren Merkmale der Welturheberschaft und der moralischen Weltfürsorge. Als relativerweise wesentliches Merkmal kann überhaupt alles gelten, was sich mit den absolut wesentlichen Merkmalen vereinbaren läßt, ohne sie teilweise oder völlig aufzuheben. Demgemäß dürfen aber auch alle die göttliche Persönlichkeit, Einflußnahme und Beeinflußbarkeit zu sehr beschränkenden oder ganz ausschließenden Merkmale als Anzeichen von sich einschleichendem oder eingeschlichenem Atheismus betrachtet werden. Ein solches jeden Gottesbegriff zersetzendes oder die eingetretene Zersetzung verratendes Merkmal ist das der reinen Geistigkeit. Je reiner die Geistigkeit sein soll, desto mehr muß sich die Persönlichkeit verflüchtigen und je mehr sich diese verflüchtigt hat, desto mehr wird der Glaube an Einflußnahme und Beeinflußbarkeit erlahmen.

4. Zwischen radikalem Theismus und radikalem Atheismus gibt es eine Menge Zwischenstufen, von denen sich manchmal schwer angeben läßt, ob sie mehr zum einen oder zum andern neigen. Je persönlicher die Götter sind, je mehr sie sich um die Menschen kümmern und je mehr diese infolgedessen um jene sich kümmern müssen, desto radikaler ist der Theismus, wie der Atheismus um so radikaler ist, je gründlicher und unumwundener er seiner Überzeugung vom Nichtvorhandensein wie immer gedachter göttlicher Wesen theoretischen und praktischen Ausdruck verleiht.

Freimütig und offen erklärter Atheismus ist selten. Um so häufiger ist der unter allerlei Verhüllungen auftretende Atheismus, angefangen von demjenigen, der sich vom erklärten bloß durch die fehlende ausdrückliche Erklärung unterscheidet, bis zu

demjenigen von der täuschendsten theistischen Mimicry. So ist das meiste, wenn nicht alles, was man mit der Etikette „Pantheismus“ zu versehen pflegt, nichts als mehr oder weniger notdürftig verhüllter Atheismus. „Überhaupt enthält — wie Schopenhauer bemerkt — das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerspruch, einen sich selbst aufhebenden Begriff[3].“ Sogar Flint kann nicht umhin, dem Satze, Pantheismus sei nicht Atheismus, die Einschränkung nachhinken zu lassen: A large amount of the speculation which is called pantheistic might with equal propriety be called atheistic[4]. Nichts andres als verhüllter Atheismus ist ferner der sogenannte Deismus mit seinem um Welt und Menschen sich nicht im geringsten kümmernden Welturheber. Der sogenannte Agnostizismus ist im Grunde identisch entweder mit dem von Flint sogenannten skeptischen Atheismus (Zweifel an der Fähigkeit des Menschen zu ermitteln, ob es einen Gott gebe oder nicht) oder mit dem von ihm sogenannten kritischen Atheismus (bloße Verwerfung der für das Dasein Gottes vorgebrachten Beweisgründe)[5].

Erklärter Atheismus ist deshalb so selten, weil, um Treitschke darüber das Wort zu lassen, „Atheisten im Staatswesen streng genommen gar keine Stelle haben.“[6]) Doch hat man es damit zu verschiedenen Zeiten verschieden streng genommen. Ebenso ist man dem verhüllten Atheismus gegenüber zu verschiedenen Zeiten bald strenger, bald nachsichtiger verfahren. Wie verhielt es sich nun in dieser Hinsicht im Staatswesen der Athener, zumal zur Zeit des Sokrates, der meiner These zufolge Atheist, radikaler Atheist gewesen ist? Denn so lautet meine These, nicht aber, daß Sokrates notorisch erklärter radikaler Atheist gewesen wäre, wie es Diagoras gewesen zu sein scheint. Es ist einleuchtend, daß von der Beantwortung dieser Frage sehr viel abhängt, wie wir die Asebieprozesse im allgemeinen und den gegen Sokrates im besondern zu beurteilen haben.

Ist es wirklich zutreffend, daß, wie Adolf Menzel annimmt, der „theoretische Atheismus“, den Fall Protagoras möglicherweise ausgenommen, „regelmäßig“ nicht verfolgt worden sei

---

[3]) Werke (Grisebach) III. 328.

[4]) Anti-theistic Theories pp. 2, 8.

[5]) ib. p. 4.

[6]) Politik I. 316.

und daß in allen übrigen Fällen direkte Angriffe auf die Staatsreligion, insbesondere die Verspottung der Götter und des Kultus, das Substrat der Anklage gebildet hätten?

Und ist es anderseits, wie derselbe Autor annimmt, wirklich unzutreffend, daß bei der Verfolgung der Philosophen, den einzigen Fall Aristoteles ausgenommen, die Religion nur den Vorwand abgegeben habe, das eigentliche Motiv aber ein politisches gewesen sei?[7])

II.

1. Wenn Zeller den Sokrates-Prozeß einen „Anachronismus", einen „groben", einen „schreienden politischen Anachronismus" nennt[8]), so begründet er dies damit, daß das damalige Athen dazu kein Recht mehr gehabt hätte, wo alle Gebildeten jener Zeit die Schule einer Aufklärung durchgemacht hatten, die den Glauben und die Sitte der Väter gründlich zersetzte, wo die skeptischen Verse des Euripides in aller Mund waren, wo man jedes Jahr aufs neue die heiteren Einfälle beklatschte, mit denen Aristophanes und andre Komiker die Bewohner des Olymps zu Fall brachten usw. usw. Diesen Zustand hätte Sokrates nicht gemacht, sondern vorgefunden.

Was aber Sokrates vor allem nicht gemacht, sondern gleichfalls schon vorgefunden hat, ohne daß es jedoch von Zeller gebührendermaßen hervorgehoben würde, das ist der von den meisten Gebildeten geteilte mehr oder weniger radikale Atheismus. Zellers Ignorieren dieser den Anachronismus des Sokrates-Prozesses am grellsten beleuchtenden Tatsache ist um so seltsamer, als er nicht etwa den Standpunkt einnimmt, daß sich in bezug auf das damalige Athen von Atheismus noch gar nicht reden ließe, einen Standpunkt, den ich überhaupt nicht für möglich gehalten hätte, wenn ihn nicht U. v. Wilamowitz-Möllendorff und Heinrich Gomperz mir gegenüber hervorgekehrt hätten, weshalb ich daran nicht vorbeigehen kann.

---

[7]) Untersuchungen zum Sokrates-Prozesse (Sitzungsberichte der kais Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-histor. Klasse, Bd. 145 — 1902 — S. 23.)

[8]) Philos. d. Griechen II⁴ 230. — Grundriß der Gesch. d. griech. Philos.² S. 97.

2. Von Professor G. Uphues in Halle brieflich darauf hingewiesen, daß Wilamowitz „in seinen Vorlesungen auch die Ansicht, Sokrates sei Atheist, vertreten soll“, wandte ich mich, um Näheres und Authentisches zu erfahren, mit einer Anfrage darüber an Wilamowitz selbst und erhielt von ihm die vom 9. September 1903 datierte Auskunft:

„Professor Uphues hat Sie falsch berichtet. Was die Veranlassung gegeben haben kann, ahne ich nicht. Ich fasse Sokrates ganz so auf, wie die Platonische Apologie und der Kriton ihn geben, und ich leugne, daß es andere glaubhafte Überlieferung gibt.

Unter dem Worte Atheist, das eine schlechte Neubildung ist, kann ich mir überhaupt für die Zeit des Sokrates nichts denken.“

Hier geht uns allein die Aussage des berühmten Philologen an, daß seinem Begriffe von einem Atheisten weder Sokrates noch einer von dessen Zeitgenossen im entferntesten entspreche und der Zeit nach auch gar nicht zu entsprechen vermöchte. Wie bringt er es jedoch trotzdem zuwege, in der Einleitung zu seiner Übersetzung der „Troerinnen“ des Euripides zu schreiben, daß es den biederen Athenern und Athenerinnen nicht zu verdenken sei, „wenn sie über den Atheisten Euripides gezetert haben“, und daß gerade in diesem Stücke des Dichters „sein Atheismus die höhere Religion gegenüber dem Glauben der Priester und ihrer Herde sei“ [9])? Entweder vermag er sich unter einem Atheisten für die Zeit des Sokrates wirklich nichts zu denken, dann darf er Euripides keinen Atheisten nennen; oder er darf, wenn er Euripides so nennen will, nicht behaupten, sich unter einem Atheisten überhaupt für die Zeit des Sokrates nichts denken zu können. Das eine wie das andere ist eine gleich arge Inkonsequenz, als solche aber meines Erachtens der Ausdruck einer gewissen Befangenheit, die in ähnlichem Grade bei Heinrich Gomperz, in schwächerem Grade bei vielen andern Autoren dem Atheismus gegenüber, sobald er irgendwie ernstlich in Frage kommt, wahrzunehmen ist.

3. Heinrich Gomperz, der seine im XIX. Bande dieser Zeitschrift (S. 270—286) erschienene kritische Besprechung meines Buches in dem Schlußurteil zusammenfaßt, daß er unter den in letzter Zeit gemachten Versuchen, über das Problem des Sokrates neues

---

[9]) Griech. Tragödien III. Bd.[2] S. 282.

Licht zu verbreiten, „zwar keinen merkwürdigeren, aber auch kaum einen weniger gelungenen" als den von mir unternommenen kenne, macht mir dennoch das Zugeständnis, mein Beweis für den Atheismus des Sokrates habe „etwas Verblüffendes und — im ersten Augenblick wenigstens — zweifellos auch Bestechendes an sich" (S. 273). Und dieses Zugeständnis macht er mir, obgleich meine Annahme uns „vor lauter beispiellose Unbegreiflichkeiten und Ungeheuerlichkeiten" stellen soll (S. 276). Hierin verrät sich schon jene gewisse Befangenheit. Für den Kundigen werden „lauter beispiellose Unbegreiflichkeiten und Ungeheuerlichkeiten" auch im ersten Augenblick kaum etwas Verblüffendes, geschweige denn etwas Bestechendes besitzen. Um bestechend zu wirken, muß etwas diskutabel erscheinen; was aber diskutabel erscheint, kann sich nicht aus „lauter beispiellosen Unbegreiflichkeiten und Ungeheuerlichkeiten" zusammensetzen. An die Besprechung knüpfte sich ein kleiner Briefwechsel zwischen Heinrich Gomperz und mir. Unter anderm habe ich an ihn die Frage gestellt, ob er sich überhaupt unter dem Worte Atheist für die Zeit des Sokrates etwas denken könne. Hier seine Antwort vom 17. Februar 1906:

„Was Ihre schließliche Frage angeht, so kann ich mir ja allerdings kaum vorstellen, wie ein Atheist im 5. Jahrhundert ausgesehen hat; man neigt unwillkürlich zu der Vermutung, besagter Atheist möchte in der ersten Freude seines Bekenntnisjabels der göttlichen *ἀσέβεια* einen Altar errichtet haben. Immerhin sehen wir ja, daß Protagoras das Dasein von Göttern ausdrücklich bezweifelt hat und in Anaxagoras kennen wir einen Denker, den zwar der moderne Sprachgebrauch als Deisten bezeichnen müßte, der aber dem Gottesglauben seiner Zeit gegenüber doch eine fast rein negative Stellung eingenommen hat. (Von Diagoras, Kritias und Theodoros sehe ich des allzu geringen Quellenmaterials wegen ab.) Wenn Sie also auch nur dartun könnten, daß der Standpunkt des Sokrates dem eines dieser beiden Denker entsprach, so wäre das schon genug. Angesichts des höchst abfälligen Urteils, das Platon seinem Meister in der Apologie über Anaxagoras in den Mund legt, dürfte jedoch auch schon ein solcher Nachweis sehr schwer zu erbringen sein."

Ich dächte, die beispielloseste Unbegreiflichkeit und Ungeheuerlichkeit ist wohl die Idee von einem Atheisten, der der göttlichen *ἀσέβεια* einen Altar errichten soll. Unter einem Atheisten versteht

nämlich Heinrich Gomperz (laut brieflicher Mitteilung vom 3. Mäız 1906) „einen Mann, der überhaupt nicht glaubt, daß Götter existieren". Aber ist denn zwischen diesem Manne und einem, der wie Protagoras das Dasein von Göttern ausdrücklich bezweifelt, ein solcher Abstand vorhanden, daß der Einwand eines mit griechischer Geschichte Vertrauten, vom Aussehen eines Atheisten im 5. Jahrhundert sich keine Vorstellung machen zu können, anders denn als Denkbefangenheit zu deuten wäre, zumal jener Abstand durch einen Diagoras und Kritias — Theodor gehört nicht dem 5. Jahrhundert an — ausgeglichen wird? Denn so spärlich das Diagoras und Kritias betreffende Quellenmaterial ist, reicht es doch hin, sie als ausgesprochene Atheisten gelten zu lassen. Hierfür darf ich mich jetzt auch auf Jodl berufen, der mir das Zeugnis ausstellt, daß ich „den Spuren atheistischer Denkweise in der Zeit vor und um Sokrates sorgfältig nachgegangen" sei[10]). Warum hat übrigens Heinrich Gomperz den brieflich vorgebrachten Einwand, sich vom Aussehen eines Atheisten im 5. Jahrhundert keine Vorstellung machen zu können, mir nicht schon in der Besprechung sofort entgegengehalten? In dieser findet sich nicht die leiseste Andeutung davon.

4. Obgleich Zeller den von Wilamowitz und Heinrich Gomperz eingenommenen Knownothing-Standpunkt nicht teilt und den theistischen Retuschierungseifer mitunter wie im Fall Anaxagoras scharf abweist[11]), ist er doch selbst nicht überall frei davon. So läßt er sich von demselben Eifer dazu fortreißen, Epikur gegen den Vorwurf, dessen „Deismus" sei nur eine unwahre Anbequemung an die öffentliche Meinung gewesen, in Schutz zu nehmen[12]). Seine eigene Befangenheit notorischen Atheisten wie Hippon und Diagoras gegenüber bekundet er dadurch, daß er, beiden eine „philosophische Begründung" ihres Atheismus absprechend, den einen zum von Kratinos unschuldigerweise Denunzierten, den andern zum bloßen Entrüstungsatheisten herabsetzen möchte[13]). Unter solchen Umständen ist es denn nicht überraschend, daß er gerade die Haupttatsache, um derenwillen der Sokrates-Prozeß

---

[10]) Geschichte der Ethik I². 555.

[11]) Philos. d. Griechen I⁵. 996, A. 3.

[12]) ib. IV³. 430.

[13]) ib. I⁵. 257, 967, 1072.

ein Anachronismus zu heißen verdient, die Tatsache der schon zur Zeit des Thales anhebenden und im Athen des letzten Drittels des 5. Jahrhunderts an unsere Zeit gemahnenden Ausbildung und Ausbreitung des Atheismus beiseite gelassen hat.

5. Erst im Lichte dieser Tatsache gesehen, wird der Sokrates-Prozeß vollends zum „groben", zum „schreienden politischen Anachronismus". Er würde aber auch, falls Sokrates unschuldigerweise angeklagt worden sein sollte, außer zu einer Nichtswürdigkeit zu einer Einfältigkeit sondergleichen, zu einer solchen Einfältigkeit, daß wir sie den Anklägern der angesehenen Persönlichkeit des Anytos wegen nicht zumuten können, ohne zugleich die Berichte über das ihn und Meletos bald darauf ereilende Strafgericht für geschichtlich zu nehmen. Wie jedoch jene Berichte schon dadurch widerlegt werden, daß Anytos noch Jahre nach dem Prozeß das Amt eines Archons bekleidet hat[14], so wäre jene Zumutung eine Einfältigkeit unserseits in Anbetracht dessen, daß er zur Zeit des Prozesses das Amt eines Strategen bekleidet hat, ein Amt, das nicht durchs Los, sondern durch Wahl auf Grund besondern Vertrauens besetzt wurde[15]. Worauf und mit welchem energischen Zielbewußtsein er es abgesehen hatte, erhellt aufs klarste aus seinen Worten, Sokrates hätte sich entweder von vornherein dem Gerichte nicht stellen sollen oder er müsse, da er sich gestellt habe, unbedingt zum Tode verurteilt werden, damit nicht, wenn er durchkäme, sämtliche jungen Leute durch Befassung mit dem von ihm Gelehrten ganz und gar verderbt würden[16]. Daß dieser sich dem Gericht nicht zu stellen gebraucht hätte, ist wohl nicht anders zu verstehen, als daß es ihm freigestanden hätte, sich durch Flucht in Sicherheit zu bringen. Sonst sollte ihm eben der Mund durch Kredenzung des Schierlingbechers für immer geschlossen werden. Um ihren Zweck nicht zu verfehlen, durften daher die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen keinesfalls aus der Luft gegriffen sein. Wie nötig dies gewesen ist, geht aus der trotzdem auffallend großen Anzahl freisprechender Stimmen hervor. Der Anachronismus erscheint auch so grob genug,

[14]) Nach Menzel (Untersuch. z. Sokrates-Proz. S. 43) im Jahre 384, also 15 Jahre nach dem Prozeß.

[15]) ib. S. 42.

[16]) Platon, Apol. cap. 17.

aber doch nicht so grob, als wenn Sokrates etwa beinahe einstimmig schuldig gesprochen worden wäre. Jedenfalls spiegelt das Stimmenverhältnis bei der Schuldigsprechung die Tatsache wieder, daß in Athen noch immer eine zur Aufrechterhaltung des „alten Glaubens" entschlossene kompakte Majorität vorhanden war, der unter ihr günstigen äußeren Umständen, wie der Zuwachs von 80 Stimmen bei der Strafbestimmung zeigt, eine Unmenge von Mitläufern Gefolgschaft leistete. Anderseits gibt uns das Verhältnis der bei 501 Richtern 140 Stimmen ausmachenden Minderheit zur Mehrheit von 361 Stimmen bei der Strafbestimmung einen Maßstab an die Hand, wie stark an Zahl wir uns die kompakte Anhängerschaft des „neuen Glaubens" ungefähr zu denken haben. Um die Bedeutung dieser an sich beträchtlichen Zahl vollauf zu würdigen, ist nicht zu übersehen, daß dabei gerade die gebildetsten Kreise in Frage kommen.

6. Welche Bewandtnis es in gebildeten Kreisen Athens mit dem Götterglauben schon um die Mitte des 6. Jahrhunderts gehabt hat, wird durch nichts schlagender als durch die ergötzliche Heimkehr des Peisistratos in Begleitung der leibhaftigen Athene illustriert. Wenn Herodot den Vorfall entrüstet eine höchst alberne Sache nennt in Anbetracht der größeren Klugheit und geringeren Abergläubigkeit, wodurch von altersher die Hellenen vor den Barbaren und die Athener vor den übrigen Hellenen sich ausgezeichnet hätten (I. 60), so ist das weder billig noch zutreffend geurteilt, nicht billig, weil es vom Standpunkt einer um ein Jahrhundert vorgeschritteneren Geisteskultur geschieht, nicht zutreffend, weil zur albernen Seite der Medaille eine Kehrseite gehört, die religionspolitischen Witz wahrlich nicht vermissen läßt.

Nicht umsonst ist Peisistratos von einigen zu den Sieben Weisen gerechnet worden[17], eine Ehre, der auch der mit Simonides von Keos den Hof der Peisistratiden zierende Dithyrambendichter und Musiktheorethiker Lasos von Hermione teilhaftig geworden ist. Da Lasos es war, der Onomakritos als Fälscher der angeblichen Orakel des Musäos entlarvte[18], so wird er bei so viel kritischem Spürsinn wohl des Simonides Gesinnungsgenosse in religiösen Dingen gewesen sein. Von Hiero befragt, was oder

[17]) Diog. L. I. 122.

[18]) Herodot. VII. 6.

wie beschaffen Gott sei, bat nämlich Simonides — non enim poëta suavis, verum etiam ceteroqui doctus sapiensque traditur — um einen Tag Bedenkzeit, am nächsten Tage befragt um zwei Tage, am dritten um vier, am vierten um acht Tage usw., bis Hiero den Grund davon wissen wollte und von Simonides die Antwort erhielt: „Weil mir die Sache, je länger ich sie bedenke, um so dunkler erscheint[19].“ Was ist das andres als der Agnostizismus des Protagoras in höfischer Verkleidung? Wer ferner die Herkunft der Verse erraten sollte,

„Zeus ist der Himmel, Zeus die Erde, Zeus die Luft,
Zeus ist das All und was es mehr noch gibt als dies“,

würde er nicht zunächst an Euripides denken? Und doch stammen sie gleichfalls von einem Sohne des 6. Jahrhunderts, einem jüngeren Zeitgenossen des Simonides, von — Äschylos. Zeller meint freilich, es frage sich, ob wir darin mehr suchen dürften als „einen gesteigerten Ausdruck der göttlichen Allmacht und Allgegenwart“[20]). Ich finde mit Theodor Gomperz den lautersten Pantheismus darin[21]) und erkläre ihn mir als geistige Resonanzerscheinung des Zeitalters eines Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras, Alkmäon, Xenophanes, Parmenides, Heraklit, Hekatäos.

Der Gedanke, daß die Reden der Hellenen mannigfach und lächerlich seien, mit dem Hekatäos seine „Genealogien“ eröffnet hat, ist im Sinne aller dieser Männer gewesen und, was den Götterglauben betrifft, besonders von Xenophanes und Heraklit auf eine Weise zum Ausdruck gebracht worden, die durch die Schärfe der Einsicht nicht weniger als durch die Schärfe des Tons in Erstaunen setzt. Und da von beiden verlautet, sie seien aus ihrer Vaterstadt vertrieben worden[22]), was ist da wahrscheinlicher, als daß ihre kühne Kritik wenn nicht den unmittelbaren Anlaß so doch den wirksamen Vorwand dafür gebildet haben wird?

7. Bei Xenophanes bleibt kaum eine andre Erklärung übrig, wenn man erwägt, was es heißt, daß unter den ältesten Philo-

---

[19]) Cic. De nat. deor. I. 22.

[20]) Phil. d. Griech. II⁴. 6.

[21]) Griech. Denker I. 80.

[22]) Vgl. über Xenophanes: Diog. L. IX. 18, Zeller, Philos. d. Griech. I⁵. 522, Döring, Gesch. d. griech. Philos. I. 63 — über Heraklit: Athenag., Suppl. 31, Zeller, Philos. d. Gr. I. 626.

sophen er allein es gewagt hat, seine Kritik auf die Mantik auszudehnen, um sie von Grund aus zu verwerfen[23]). Für die Richtigkeit jener Erklärung spräche auch der Umstand, daß Xenophanes zu seiner Art Pantheismus, wie es scheint, mehr der Not gehorchend als dem eigenen Trieb gelangt ist. Nach Timons Angabe wäre der „spöttische Homerzermalmer“ erst im Greisenalter (*πρεσβυγενὴς ἐτέων*) so weit umnebelt (*ὑπάτυφος*) worden, daß sich ihm alles in ein und dasselbe auflöste und daß er einen Gott erdichtete „fern von den Menschen, überall gleich, unwandelbar, verständiger als Verstand“[24]). Als unverbindliches sacrificio dell' intelletto eines wandermüden Greises auf dem Altar der öffentlichen Meinung von Elea zur Gewinnung eines sichern Asyls für den Rest des Lebens erschiene die spinozistische Endphase des antiken Feuerbach ganz begreiflich. Das eine ist und bleibt unbestreitbar, daß Xenophanes mit dem Götterglauben seines Volkes völlig gebrochen hat und daß sein „einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt noch an Verstand den Sterblichen ähnlich“[25]), auf den Gottesnamen ebensowenig wie Spinozas ens absolute infinitum Anspruch hat. Mag es ihm zum Bewußtsein gekommen sein oder nicht, sein Pantheismus ist dichterisch verkleideter Atheismus.

Wie mit Xenophanes verhält es sich im wesentlichen mit Heraklit, bloß mit dem Unterschiede, daß dieser mehr fortiter in modo, suaviter in re verfährt, jener mehr umgekehrt. Und ähnlich verhält es sich im ganzen bei allen Verschiedenheiten im einzelnen mit den übrigen Vorsokratikern des 6. Jahrhunderts. Äußerlich dem Volksglauben gewisse Zugeständnisse machend, haben sie innerlich mit ihm desto gründlicher gebrochen, ohne daß etwas an dessen Stelle getreten wäre, was sich noch als Theismus rubrizieren ließe. Was bei ihnen den Volksglauben abgelöst hat, ist mehr oder weniger verhüllter Atheismus, eine Tatsache, die man endlich nicht bloß anerkennen, sondern auch beim richtigen Namen nennen sollte. Vor allem trifft dies auf die Jonische Schule zu.

Was vom religiösen Charakter zu halten ist, den man dem Pythagoreismus oft beigelegt findet, ergibt sich zur Genüge aus Zellers Äußerung, so unleugbar die Pythagoreer an

---

[23]) Cic. De divinat. I. 3: „divinationem funditus sustulit.

[24]) Fragm. 40 u. 45 (Wachsmuth).

[25]) Fragm. 23 (Diels, Vorsokrat.).

Götter geglaubt hätten und so wahrscheinlich es sei, daß auch sie der monotheistischen Richtung so weit gefolgt seien, um aus der Vielheit der Götter die Einheit stärker als die gewöhnliche Volksreligion herauszuheben, so gering scheine doch die Bedeutung der Gottesidee für ihr philosophisches System gewesen zu sein und in die Untersuchung über die letzten Gründe schienen sie dieselbe nicht tiefer verflochten zu haben[26]).

Mehr oder weniger verhüllten Atheismus hat es demnach bei den Griechen schon vor der Zeit des Sokrates gegeben, wenn er auch bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Athen auf noch engere Kreise als in Jonien und Großgriechenland beschränkt geblieben ist. Von da an ändert sich dies und während des Peloponnesischen Krieges ist die bis dahin im Rufe besonderer Frömmigkeit stehende Stadt der Hauptherd des antiken Atheismus und im Zusammenhang damit der Hauptherd einer jene Periode lang überdauernden im Altertum sonst nicht in dem Maße anzutreffenden Verketzerungssucht.

8. Zum Auftreten einer so breiten atheistischen Strömung müssen stets mehrere Ursachen zusammenwirken, weshalb nichts verkehrter wäre, als sie aus dem Einfluß herzuleiten, den eine einzelne tonangebende Persönlichkeit auf die Zeitgenossen ausgeübt hat. Trotzdem wäre es kaum minder verkehrt, den von Anaxagoras ausgegangenen Einfluß nicht zuvörderst in Anschlag zu bringen.

Von einer Anbequemung an den Volksglauben, sei es nur im Sprachgebrauche, ist bei Anaxagoras so wenig zu verspüren, daß in den Angaben, auf die Religion sei er schwerlich näher eingegangen, persönlich stehe er der Volksreligion in voller wissenschaftlicher Freiheit gegenüber, alles beschlossen ist, was Zeller darüber zu berichten hat[27]). Selbst wenn Anaxagoras den *νοῦς* Gott genannt hätte, was übrigens sehr zu bezweifeln ist, wäre das höchstens als Anbequemung an den Sprachgebrauch von Leuten aufzufassen, die mit der Sache unaufrichtigerweise nicht das Wort aufgeben wollen[28]). Die Lehre vom *νοῦς* als solche ist freilich, soweit sie ins Dualistische schillert, ein Anbequemungsversuch, aber weniger von eigentlich theistischer als von antimaterialistischer Tendenz. In Wahrheit

---

[26]) Philos. d. Griechen I⁵. 370, 375 f.

[27]) Philos. d. Griechen I⁵. 1018; Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos.² S. 75.

[28]) Vgl. Zeller, Philos. d. Gr. I⁵. 996; Windelband, Gesch. d. alten Philos.² S. 53.

steckt hinter diesem „Geist“, wie Windelband bemerkt, eben doch nur „der lebendige, d. h. sich selbst bewegende Körper“[29]). Und Zeller konstatiert: „Anaxagoras weiß nicht allein von keinem persönlichen Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, sondern auch von dem Gedanken einer göttlichen Weltregierung überhaupt . . . . . . findet sich bei ihm keine Spur“[30]).

Das ist der Mann, der nach seiner um das Jahr 463[31]), also wenige Jahre nach der Geburt des Sokrates, erfolgten Niederlassung in Athen dessen Ruf als „Prytaneion der Weisheit“, „Pädeuterion Griechenlands“, durch Lehre und Beispiel begründet, Perikles zur Führung seiner aufgeklärten Tyrannis, Euripides zum „Philosophen der Bühne“ befähigt und dadurch zur Einwurzelung des Atheismus in Athen mehr als die andern „Sophisten“ zusammen beigetragen hat. Dem entspricht denn auch das Ende der dreißigjährigen athenischen Wirksamkeit des Mannes, ein lehrreiches Vorspiel zum Sokrates-Prozeß und den übrigen Philosophen-Verketzerungen.

Wie der Phidias-Prozeß und der Aspasia-Prozeß hat der Anaxagoras-Prozeß den Feinden des Perikles dazu gedient, teils das Volk auf die Geneigtheit zu sondieren, Perikles in einen Prozeß wegen Unterschleifs verwickelt zu sehen, teils ihn mitanzuschwärzen. Auf den Antrag des Wahrsagers Diopeithes und seiner Hintermänner kam im Jahre 432 ein Psephisma zustande, daß gegen *τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας* das Prozeßverfahren der Eisangelie einzuleiten sei, und zwar, wie Plutarch in sachlicher Übereinstimmung mit Diodor angibt, mit dem Hintergedanken, den Argwohn vermittelst des Anaxagoras auf Perikles hinzulenken[32]). Durch diese Übereinstimmung ist Ad. Menzels Behauptung widerlegt, jene Angabe bilde „den Ausdruck einer subjektiven Meinung des Plutarch von zweifelhaftem Werte“[33]). Die Angabe stammt offenbar aus dem Geschichtswerk

[29]) Gesch. d. alt. Philos.² S. 53.

[30]) Philos. d. Gr. I⁵. 999.

[31]) Zeller, Philos. d. Gr. I⁵. 974: Döring. Gesch. d. griech. Philos. I. 217

[32]) Plut., Perikl. cap. 32: *ἀπερειδόμενος εἰς Περικλέα δι᾽ Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν.* Diod. XII. 39: *πρὸς δὲ τούτοις Ἀναξαγόραν τὸν σοφιστήν, διδάσκαλον ὄντα Περικλέους, ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν· συνέπλεκον δ᾽ ἐν ταῖς κατηγορίαις καὶ διαβολαῖς τὸν Περικλέα, διὰ τὸν φθόνον σπεύδοντες διαβαλεῖν τὴν τἀνδρὸς ὑπεροχήν τε καὶ δόξαν.*

[33]) Untersuch. S. 27.

des Ephoros, der gemeinsamen Quelle Plutarchs und Diodors, und alles spricht für ihre Glaubwürdigkeit. Damit ist zugleich Menzels Annahme der Boden entzogen, für das Psephisma des Diopeithes sei nicht ein politisches Motiv „entscheidend" gewesen. Daß Diopeithes selbst und besonders die durch ihn Aufgehetzten von religiösen Motiven geleitet worden sind, bestreite ich nicht. Entscheidend war aber nichtsdestoweniger das die Hintermänner des Diopeithes leitende politische Motiv, Perikles zu schaden, und dazu gab es der abergläubischen Menge gegenüber kein tauglicheres Mittel, als ihr seine religiöse Anrüchigkeit vor Augen zu stellen und keinen tauglicheren Mittelsmann als einen halbverrückten Wahrsager von Profession[34]. Entblödeten sich doch dieselben Hintermänner nicht, die Verbannung des Perikles auf Grund des von seinem Ahnherrn Megakles 200 Jahre früher begangenen Sakrilegs der Ermordung der bei den Altären Schutz suchenden Anhänger Kylons zu betreiben, und zwar bloß zu dem Zweck, die Menge auf jede Weise gegen den ihnen im Wege stehenden politischen Gegner aufzuhetzen[35].

Aus dem politischen Motiv erklärt sich auch ohne weiteres die sonst kaum verständliche Tatsache, daß Anaxagoras dreißig Jahre lang von den Athenern unbehelligt bleiben konnte, desgleichen der Umstand, daß man zu einem so außerordentlichen Prozeßverfahren wie der Eisangelie seine Zuflucht nahm, wodurch die Anklage erleichtert und ihr zugleich ein größeres Gewicht verliehen werden sollte[36].

Aus dem politischen Motiv erklärt sich endlich die Fassung des Psephismas. Denn es ist nicht, wie Menzel fälschlicherweise übersetzt, gegen diejenigen gerichtet, die an die göttlichen Dinge nicht glauben „und" Lehren über die Himmelserscheinungen aufstellen[37], sondern gegen diejenigen, die sich des einen oder (ἤ) des andern schuldig machen. Durch dieses Oder, wodurch Ungläubige und Naturforscher einerseits einander gleichgestellt, anderseits voneinander unterschieden werden, sollte eben der Argwohn

[34]) ib. S. 26.
[35]) Thukyd. I. 127.
[36]) Vgl. Menzel, Untersuch. S. 27.
[37]) Untersuch. S. 26.

vermittelst des Naturforschers Anaxagoras auf dessen ungläubigen Schüler Perikles hingelenkt werden[38]).

9. Das ist das Lehrreiche am Anaxagoras-Prozeß, daß er ein politischer Prozeß unter religiösem Vorwand gewesen ist[39]), was die Annahme nahelegt und rechtfertigt, daß es sich auch bei den übrigen von den Athenern inszenierten Philosophen-Verketzerungen nicht anders verhalten haben wird, und dies um so mehr, als es an zwei dafür anerkannten Seitenstücken nicht fehlt. Das eine Seitenstück ist die gegen Aristoteles angestrengte Asebieklage, von der Zeller konstatiert, daß sie „den Vorwand zur Befriedigung des politischen und persönlichen Hasses hergeben mußte"[40]). Das andre Seitenstück ist die Asebieklage gegen Theophrast, angestrengt von Phokions Ankläger Hagnonides, der, wie Theodor Gomperz konstatiert, „bei seiner Anklage Theophrasts sicherlich gleichfalls von politischen Beweggründen geleitet" gewesen ist[41]).

Bei den Asebieklagen gegen Diagoras und gegen Protagoras, über die wir nicht näher unterrichtet sind, verrät der Zeitpunkt, in den sie fallen, zur Genüge ihren parteipolitischen Grundcharakter. In beiden Fällen handelt es sich um Zeitpunkte von alle Gemüter aufs äußerste erhitzenden politischen Krisen, wie ja auch der Anaxagoras-Prozeß in eine solche Zeit fällt und für sie geradezu symptomatisch ist.

Daß Diagoras wegen seiner „Turmstürzenden Reden" für vogelfrei erklärt und auf Einlieferung des Getöteten 1 Talent, auf Einlieferung des Lebenden das Doppelte ausgesetzt wurde, geschah

---

[38]) Wenn ich mich S. 151 meines Buches auf die vita Thukyd. des Markellinos berufen habe, wonach Perikles wegen seines als Schüler des Anaxagoras betätigten Eifers allmählich selbst für einen *ἄθεος* gehalten worden sein sollte, so bin ich zu dieser insofern irrtümlichen Angabe, als sie sich nicht auf Perikles, sondern auf Thukydides bezieht, von Bayles Wörterbuch-Artikel „Perikles" verleitet worden; aber sie ist ebenso gut auf Perikles anwendbar.

[39]) Nach Satyros (Diog. L. II. 12) ist ja Anaxagoras *οὐ μόνον ἀσεβείας, ἀλλὰ καὶ μηδισμοῦ* angeklagt worden, was jedoch nicht mit Wilamowitz durch „wegen Gotteslästerung nicht sowohl als wegen *μηδισμός*" wiedergegeben werden darf (Einleitung in die Griechische Tragödie. Berlin 1907, S. 25).

[40]) Philos. d. Griech. III³. 38.

[41]) Griech. Denker III. 361, 443.

im Jahre 415[42]), also 8 Jahre nach Aufführung der „Wolken", worin Sokrates durch den Beinamen „der Melier" (V. 830) als Gesinnungsgenosse des verwegensten Atheisten, des auf Melos heimischen Diagoras, gekennzeichnet wird. Die so lange notorische atheistische Gesinnung des Mannes kann es daher in erster Linie nicht gewesen sein, was die Athener zu einem so energischen Einschreiten gegen ihn aufgestachelt hat, mögen seine „Turmstürzenden Reden" die religiösen Gefühle der altgläubigen Athener noch so tief verletzt haben. Man bedenke jedoch, welche aufregenden politischen Ereignisse sich um jene Zeit abspielten. So zunächst während der zweiten Hälfte des Jahres 416 das Kriegsdrama von Melos, „eine der größten und unverzeihlichsten, mit größter Ungerechtigkeit verbundenen Grausamkeiten, die die griechische Geschichte kennt[43])" und als solche hauptsächlich ein Werk des Alkibiades[44]). Sollte sich darüber die Entrüstung eines Meliers von der Freimütigkeit eines Diagoras, der daheim alles, was ihm teuer war, verloren haben mochte, nicht schonungslos entladen haben? Spricht nicht auch der so streitbar klingende Titel „Turmstürzende Reden" dafür? Mußte sich seine Entrüstung nicht um so schonungsloser entladen, wenn das von Thukydides berichtete Gespräch zwischen athenischen und melischen Unterhändlern [45]) insofern für geschichtlich zu nehmen ist, als es die unter Berufung auf das göttlich sanktionierte Recht des Stärkeren in diesem Falle besonders skrupellos verfahrende Politik der damaligen Demokratie widerspiegeln soll? Und das melische Kriegsdrama war kaum vorüber, als das sizilische begann, wiederum hauptsächlich von Alkibiades [46]) angezettelt nach der machiavellistischen Maxime, daß für den Machtpolitiker non è cosa più necessaria a parer d'avere che — religione[47]). Da es nämlich Wahrsager und Orakeldeuter gab, die den Krieg widerrieten, hatte Alkibiades vor allem dafür Sorge zu tragen, daß andere Wahrsager und Orakeldeuter die Bedenken der Menge verscheuchten, indem sie

[42]) Diod. XIII. 6.

[43]) Grote, Geschichte Griechenlands (Berlin 1880) IV. 89.

[44]) Plut., Alkibiad. cap. 16.

[45]) V. 85—113.

[46]) Plut., Alkibiad. cap. 17.

[47]) Machiavelli, Il principe cap. 18.

die Eroberung Siziliens in sichere Aussicht stellten [48]). Wird Diagoras angesichts dieses Treibens seine Angriffe auf die orphischen Geheimlehren und die Mysterien von Eleusis und der Kabiren beschränkt und nicht auch gegen den Götterglauben als politisches Werkzeug gerichtet haben? Gerade damit konnte er sich aber bei Führenden wie Geführten am grimmigsten verhaßt machen.

Wenn, was Protagoras betrifft, dessen Ankläger Pythodoros, einer der „Vierhundert" genannt wird [49]), so spricht für die Richtigkeit der Interpretation, daß hierin zugleich ein Hinweis auf den Zeitpunkt der Anklage liegt, also auf die viermonatliche Episode der Revolution der Vierhundert im Jahre 411, die von einem so verläßlichen Gewährsmann wie Philochoros herrührende Angabe, Euripides habe in seinem „Ixion" auf den bei der Flucht nach Sizilien durch Schiffbruch erfolgten Tod des Protagoras angespielt [50]). Der „Ixion" ist aber in der Zeit zwischen 410 und 408 auf die Bühne gekommen. Dagegen ließe sich die von Theodor Gomperz [51]) auf Protagoras bezogene Stelle „Ihr habt sie getötet die allweise, die schuldlose Nachtigall der Musen" aus dem 415 aufgeführten „Palamedes" des Euripides [52]) am ehesten auf Diagoras beziehen.

10. Was Sokrates selbst betrifft, so liegt in seinem Falle noch durchsichtiger als in dem des Aristoteles vor Augen, daß die für die Asebieklage gegen ihn entscheidenden Motive politischer Natur gewesen sind. Was ihm im Jahre 399 widerfuhr, hätte ihm ebensogut Jahre vorher widerfahren können, wenn sich ein Ankläger gefunden hätte, und wäre ihm voraussichtlich widerfahren, wenn die Herrschaft der Dreißig ein wenig länger gewährt hätte [53]). Denn Kritias hatte, wie Xenophon berichtet, das gesetzliche Verbot, Dialektik zu lehren, bloß deshalb erlassen, um Sokrates, dem sonst nicht beizukommen war, zu verleumden, indem er ihn dessen beschuldigte, was von

[48]) Plut., Nikias cap. 13.

[49]) Diog. L. IX. 54.

[50]) Diog. L. IX. 55.

[51]) Griech. Denker I. 353, 471.

[52]) Pauly-Wissowa, Real-Enzyklop. d. klass. Altertumswissenschaft „Euripides", Sp. 1267.

[53]) Plat. Apol. cap. 20.

der Menge den Philosophen samt und sonders vorgeworfen wurde, und ihn so bei ihr verhaßt machte [54]). Dazu gehörte aber zumal die Beschuldigung, θεοὺς μὴ νομίζειν [55]). Wessen Kritias, obgleich selbst Atheist und Schüler des Sokrates, aus politischen und vielleicht auch aus persönlichen Motiven fähig gewesen wäre, kann bei einem aufrichtigen Sophistenhasser, der Anytos [56]) zeitlebens war, um so weniger wundernehmen, als ihm gleichfalls kein anderes Mittel zu Gebot stand, den ihm zugleich persönlich verhaßten politischen Gegner zum Schweigen zu bringen. Die einzige Handhabe, die das Gesetz für diesen Zweck darbot, war eben, wie auch Theodor Gomperz hervorhebt, die Gottlosigkeitsklage [57]). Wir hören ja auch von bestimmten Klagepunkten, die gegen Sokrates wegen seiner antidemokratischen Gesinnung und Propaganda vorgebracht wurden. Seltsamerweise verdanken wir aber diese Kunde bloß Xenophon und Libanius, während Platon nichts davon zu wissen scheint. Wie kommt das? Daß Platon wirklich nichts davon gewußt hätte, ist unmöglich, weil er bei der Gerichtsverhandlung zugegen war. Sein Schweigen muß einen besonderen Grund haben. Wie erklärt sich also dieses bei Apologeten, die sie doch alle drei sind, um so befremdendere verschiedene Verhalten? Es erklärt sich einfach daraus, daß Platon sich ausschließlich an die gerichtlichen Klagepunkte hält, Xenophon und Libanius dagegen, sei es in unmittelbarem, sei es in mittelbarem Anschluß an Polykrates, auch auf außergerichtliche Klagepunkte eingehen, die sie jedoch so behandeln, als ob es gerichtliche wären. Beiderlei Darstellungen korrigieren und ergänzen sich daher aufs beste, indem sie uns gerichtliche und außergerichtliche, religiöse und politische Klagepunkte auseinanderhalten und die zweiten als die für das Anhängigmachen des Prozesses entscheidenden erkennen lassen, selbst dann erkennen ließen, wenn wir über Zeitumstände und Ankläger völlig im unklaren wären. Nun sind wir aber darüber genügendermaßen unterrichtet und alles spricht auch nach dieser Seite dafür, daß der Sokrates-Prozeß geradezu als Typus

[54]) Memor. I. 2, 31.

[55]) Plat. Apol. cap. 2, cap. 10.

[56]) Plat. Menon 92.

[57]) Griech. Denker II. 94.

des politischen Asebieprozesses gelten darf. Am bezeichnendsten dafür ist wohl der Umstand, daß Meletos, der „Ehrenmann und Patriot“[58]), obschon als der eigentliche Ankläger agierend, nur von Anytos vorgeschoben war, sozusagen dessen verantwortlichen Stellvertreter bildete, der im Falle eines Freispruchs des Angeklagten straffällig geworden wäre[59]), und das alles, wie billig, gegen Honorar [60]). Möglicherweise war auch ein Teil der Richter bestochen. Anytos wird ja als derjenige genannt, der, um in eigener Sache einen Freispruch zu erwirken, die Richterbestechungen in Schwung gebracht haben soll [61]). Da sich dies zehn Jahre vor dem Sokrates-Prozeß ereignet hätte, zu einer Zeit, wo die Richter noch Diäten bezogen, so müßten sie zur Zeit des Sokrates-Prozesses Bestechungen desto zugänglicher gewesen sein, weil damals die unter der Herrschaft der Dreißig aufgehobenen Diäten noch nicht wieder eingeführt waren.

So ist denn der Sokrates-Prozeß vom geschichtlichen Standpunkt in der Tat ein „grober“, ein „schreiender politischer Anchronismus“, aber hauptsächlich darum, weil theoretischer Atheismus nicht bloß schon ein Menschenalter vorher unter den gebildeten Athenern so verbreitet war, daß der Anaxagoras-Prozeß kaum als geringerer Anachronismus erscheint, sondern auch weil es keinen einzigen Asebieprozeß gibt, wo erwiesenermaßen theoretischer Atheismus als solcher gerichtlich verfolgt worden wäre, dagegen mehrere derartige Asebieprozesse, wo es entweder augenscheinlich oder doch am wahrscheinlichsten ist, daß politische und nicht religiöse Motive den Ausschlag gegeben haben.

Nach Zeller wäre der Sokrates-Prozeß, sowohl vom heutigen als vom damaligen rechtlichen und moralischen Gesichtspunkt betrachtet, aber auch ein „Justizmord“ gewesen [62]). Darin vermag ich ihm nicht mehr zu folgen. Um als Opfer eines Justizmordes gelten zu können, hätte Sokrates der gerichtlichen Anklage gegenüber unschuldig sein müssen, hätte also vor allem die Staatsgötter nicht

---

[58]) *ἀγαθός τε καὶ φιλόπολις,* Plat., Apol. cap. 11.

[59]) Plat., Apol. cap. 25.

[60]) *Ἄνυτος . . . . . ἔπεισε μισθῷ Μέλητον ἀσεβείας γραφὴν δοῦναι κατὰ Σωκράτους* (Scholia in Apolog. Platonis).

[61]) Diod. XIII. 64; Aristot., *πολιτ. Ἀθην.* cap. 27.

[62]) Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos.[2] S. 97; Philos. d. Griech. II[4]. 230.

leugnen dürfen. Zeller ist freilich überzeugt davon, daß diese Beschuldigung „allen geschichtlichen Zeugnissen" widerspricht [63]. Und damit ist der Punkt berührt, an dem mein Weg sich scheidet von dem Zellers und sämtlicher Autoren, die sich die Schlichtung des alten Streits um Sokrates angelegen sein ließen.

Dieser Punkt ist die Quellenfrage. Hier wurzelt der ganze Streit. Die grundsätzlich richtige Lösung der Quellenfrage allein ermöglicht und verbürgt die grundsätzlich richtige Lösung des Sokrates-Problems, so sehr der wirkliche Sachverhalt in vielen Einzelheiten wegen der mangelhaften Beschaffenheit des Quellenmaterials stets kontrovers bleiben wird. Da nunmehr von den möglichen Lösungsversuchen der Quellenfrage, einen einzigen ausgenommen, alle schon eingeschlagen worden sind und keiner von ihnen als grundsätzlich richtig sich bewährt hat, so bin ich gewissermaßen von selbst zu jenem noch übrig gebliebenen Lösungsversuch geführt worden. So verwickelt sich seine Durchführung im besonderen gestaltet, so einfach und einleuchtend muß er der Idee nach jedermann erscheinen, den das Studium der bisherigen Lösungsversuche von deren Willkür und Vergeblichkeit überzeugt hat.

[63]) Philos. d. Griech. II[4]. 218.

(Schluß folgt.)

XI.

# Die Anamnesis.

## Ein Beitrag zum Platonismus

von

Dr. **Ernst Müller,** Wien.

Um den richtigen Blickpunkt für die Gedanken Platos zu gewinnen, müssen wir außer deren begrifflichem Inhalt immer noch zweierlei im Auge behalten: die eigenartige Form, welche nicht nur Ausdrucksform, sondern im eigentlichen Sinne Form des Gedankens selbst sein will, indem sie zu seiner Realität notwendigerweise gehört, und zweitens jenes Ziel, das in allem Gedankeninhalte gleichsam zuinnerst liegen soll und durch den Gedanken in seiner Realität immer nur in annäherndem Sinne erfaßt wird. Die lebendige Gedankenform ist es, welche uns manchmal blitzartig jene unterirdische Werkstatt erhellt, aus der die platonische Gedankenwelt in Schönheit und Harmonie heraufsteigt, und das Ziel wiederum, der Unendlichkeitspunkt aller W e r t e ist es, dessen Licht wie aus einer Quelle her die mannigfaltig geschiedenen Reiche der Seele und des Lebens erhellt.

Und wieder bieten die Gedankenbildungen selbst einen zwiefachen Aspekt: als Zentren mehr oder minder ausgedehnter Zusammenhänge oder als Brücken und Wege, welche jene Zusammenhänge ermöglichen und in letztem Sinne auf Vereinheitlichung zielen. In der Idee des „Guten" z. B. sehen wir in gewissem Sinne die Tendenz nach Vereinheitlichung schon verwirklicht, diese Idee erscheint in sich geschlossen und führt auf keine weitere zurück. Umgekehrt ist sie imstande, die Vielheit anderer Ideen zu durchleuchten und in ihrer eigenen Einheitlichkeit gewissermaßen aufzuheben. Eine Idee wie die des Eros anderseits bezeichnet gerade eine in die Vielheit gelegte Tendenz nach Vereinheitlichung, sie ist auf das Zentrum zu gerichtet und kann ohne dessen Existenz nicht begriffen werden.

Eine zentripetale Idee läßt sich manchmal auch als methodische bezeichnen — in mehr realem als logischem Sinne. Als solche kann sie auch auf umgekehrtem, auf zentrifugalem Wege das Hinaustreten der Einheit in die Vielheit zur Klarheit bringen. Am deutlichsten wird dies an der Idee der Zahl. Diese führt, in pythagoreischem Sinne verstanden, nicht nur die verwirrende Fülle der Erscheinungen auf die Einheit des Gesetzes zurück, sie will auch den Inhalt der ganzen Erscheinungsfülle als die Ausprägung, gleichsam als die Erscheinungsweise des Naturgesetzes auffassen. Als einer der so bezeichneten Gedankenwege läßt sich auch die Anamnesis charakterisieren, welche eben gerade für das Denken die Brücke bilden soll von der Vielheit zur Einheit, vom Werden zum Sein, von der Polarität: Subjekt und Objekt zur reinen Idealität, welche beides zugleich und eben darum auch das einzige Kriterium absoluter Wahrheit sein will.

Der Stellen, an welchen der Begriff der *ἀνάμνησις* (und in ähnlicher Bedeutung der Begriff der *μνήμη*) bei Plato auftritt, sind nicht allzuviele. Die markantesten Stellen sind: Menon 80 D bis 86 B und 98 A, Phädrus 249 C und 254 B—D, Phädon 72 E bis 77 A, Philebos 33 C bis 34 D, Nomoi V 732 A. Andrerseits aber gehören in den Bereich des Begriffs viel weitere Ideenzusammenhänge, wie wir sie gelegentlich aus dem Theätet, dem Symposion, dem Parmenides, dem Staat und dem Timäos heranziehen werden.

Zunächst soll die vielleicht früheste, jedenfalls begrifflich deutlichste Auseinandersetzung über die Anamnesis erörtert werden, wie sie uns im Menon entgegentritt. Sie erscheint da in folgendem Zusammenhange:

Die Frage, ob die Tugend lehrbar sei, führte auf die wichtigere Grundfrage: was die Tugend sei. An dieser Stelle lehrt Sokrates, was eine Definition nicht sein soll. Denn Menon, statt die Tugend zu definieren, zählt Tugenden auf. Schon in den früheren Tugenddialogen (Eutyphron, Laches, Gorgias usw.) hatte die Erfassung der „Tugend selber" die versteckte Grundtendenz gebildet. Dort war der enge Zusammenhang zwischen den verschiedenen Einzeltugenden nachgewiesen worden, für welche eben deshalb keine rechte Definition gefunden werden konnte, weil dieselben mehr verschiedene Seiten als eigentlich Arten der Tugend sind. Denn was jede Einzeltugend zur Tugend macht, ist immer irgend eine Grundvoraussetzung: Tugend

überhaupt (etwa das, was wir auch als „Gesinnung" bezeichnen können). Da jede Erklärung durch Einzelfälle, durch Betätigung von Tugenden verwehrt ist, so geht die Frage auf nichts als auf das Wesen der Tugend. Die Frage richtet sich auf etwas, was, logisch betrachtet, eben ganz abstrakt, inhaltsleer zu sein scheint, innerlich betrachtet, umgekehrt nichts als Inhalt ist. Hier muß die logische Erörterung plötzlich an einen Abgrund gelangen, da es nichts mehr gibt, wodurch jenes Wesenhafte der Tugend erklärt werden könnte.

Darum plötzlich der merkwürdige Satz: „Auf welche Weise willst du, o Sokrates, dasjenige suchen, wovon du in keiner Weise weißt, was es ist?" Es scheint einen Augenblick nichts weniger als die Möglichkeit alles Neuerkennens ausgeschlossen. ‚Ich verstehe, wie du es meinst, o Menon', erwiderte Sokrates. ‚Du siehst, was für einen streitvollen Satz (ἐριστικὸν λόγον) du da vorbringst: daß füglich ein Mensch nicht suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß; denn er sucht nicht, was er weiß, da er es schon weiß, und es bedarf nicht mehr des Suchens — noch was er nicht weiß, denn er weiß gar nicht, was er suchen soll." Ein ersichtliches Sophisma, aber doch weit ernster als ein bloßes Sophisma! Denn dieser Satz ist durchaus nicht erklügelt, sondern gleichsam mitten aus der lebendigen Funktion des denkerischen Suchens herausgenommen und drückt nur gleichsam das Problem des Erkennens, besser gesagt: des Erwerbens neuer Erkenntnis aus in deutlichster Form und darum in schärfster Antithese. Wie können wir fassen, was wir nicht haben, wie können wir erwerben, was wir nur im Besitz verstehen können? Das Suchen scheint schon die Kenntnis des Gesuchten, d. h. ein „bereits Gefundenhaben" vorauszusetzen.

Es gibt nur eine Lösung der Antithese: Das Gesuchte ist uns überhaupt nicht absolut unbekannt, wir haben schon eine Beziehung zu ihm, ehe wir es gefunden haben, und diese Beziehung bedeutet ja eben, daß wir schon wissen, „was wir suchen". Diese Beziehung freilich ist noch nicht so klar unserem Bewußtsein gegenübergestellt, daß wir die Erkenntnis schon „gefunden hätten", im Grunde wissen wir das Gesuchte vielleicht deshalb nicht, weil es noch zu tief in

---

[1]) Vielleicht ist in der vielumstrittenen Stelle der Bergpredigt von den „Armen im Geiste" eine Beziehung zu jener völligen Demut, d. h. Selbstaufrichtigkeit der Erkenntnis ausgedrückt, die zugleich eine Reinigung des Erkenntnisvermögens in seinen Grundlagen bedeutet.

uns selbst verborgen ist, weil hier Subjekt und Objekt noch nicht klar geschieden sind.

Beziehen wir dies zunächst auf jenes völlig innere Fortschreiten von Erkenntnis, das sich ohne äußere oder innere Erfahrung, das heißt spontan, nur aus dem Bewußtsein selbst vollzieht. Die besten Beispiele für eine solche Art des Erkennens bietet die Mathematik. Ein Satz kann aus anderen gewonnen werden, ohne jedes „Lernen", lediglich durch selbsttätiges Erkennen. Sokrates beweist uns die Existenz eines solchen selbsttätigen Erkennens, indem er gleichsam vor unseren Augen einem Sklaven den pythagoreischen Lehrsatz (beziehungsweise den einfachsten Spezialfall desselben) beibringt, und zwar so, daß der Sklave Schritt für Schritt aus sich selber die Stufen der Lösung ersteigen kann. Die Art dieser Lösung muß dem Mathematiker wohl schwerfällig und mühselig erscheinen. Man muß sich aber gerade in die detaillierte Einfachheit des Beweisganges herunterzwingen, um die Absicht des Sokrates und das, was dieser Beweisgang beweisen soll, ganz klar zu verstehen: wie nämlich der Intellekt eine Kraft in sich betätigt, vermöge deren er, auf kürzerem oder längerem Wege, je nach der Geübtheit in den angewendeten Begriffen, aus sich selbst durch Schlußfolgerungen gleich den dargelegten, zu allen möglichen Erkenntnissen gelangen kann. Dafür soll der Sklave, der nie Geometrie gelernt hat und doch durch die fortwährende Anregung des Sokrates bis zur klaren Selbsterzeugung jenes Satzes gebracht wird, zum Exempel dienen.

Sokrates muß zunächst die Aufmerksamkeit des Sklaven auf die diesem schon irgendwie geläufige Vorstellung des Grundsatzes lenken. Er weckt in ihm die Vorstellung von der Flächengröße eines Quadrats, in ähnlicher Weise, wie dies durch Zusammensetzung der Einheitsquadrate in unseren elementarsten Lehrbüchern geschieht. Diese Vorstellung ist so anschaulich, daß sie keiner Definition bedarf. Sokrates geht nun direkt zur Hauptfrage über in folgenden zwei Etappen: Könnte es nicht wieder ein Doppeltes der gezeichneten Fläche geben, das auch wieder alle Grenzlinien gleich hätte, also ein Quadrat wäre? Läßt sich die Möglichkeit einer solchen Fläche ohne weiteres denken, dann ist auch die Frage unmittelbar verständlich und folgerichtig: Wie groß muß jede Seite eines doppelt so großen Quadrates sein? Der Sklave hat sofort eine falsche Antwort fertig: Doppelt so groß. Eine andere war nicht zu erwarten. Der Begriff

einer doppelten Raumgröße ist dem Sklaven noch nicht so klar, um darin zwischen linearer und Flächenausdehnung zu unterscheiden. Ohne Nachdenken veranlaßt die bloße Assoziation der Vorstellung „doppelt", welch letztere von der Fläche einfach auf die Linie übertragen wird, die falsche Antwort.

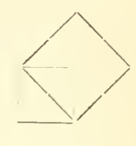
Eine kleine Unterbrechung begrenzt das erste Stadium des Prozesses. „Du siehst, Menon, wie ich diesen nichts lehre, sondern alles frage; und jetzt glaubt dieser zu wissen, wie groß die Linie ist, welche die achtfüßige Fläche (das Doppelte der gezeichneten vierfüßigen) entstehen läßt; oder scheint es dir nicht so?" .... ‚Weiß er es nun?' „Nicht doch" .... ‚Er glaubt aber: die doppelte Linie?' ... ‚Gib nun acht, wie dieser der Reihe nach sich erinnert, wie man sich erinnern soll!'

Eine leichte Überlegung muß den Sklaven überzeugen, daß durch Verdopplung jeder Seite die Fläche nicht verdoppelt, sondern vervierfacht wird. Dies widerspricht der früheren, mit dem Tone der Selbstverständlichkeit ausgesprochenen Behauptung. Es kann die fatale Linie offenbar nur zwischen dem Einfachen und dem Doppelten liegen. Weil nun zwei Fuß zu wenig und vier Fuß zu viel sind, so rät der Sklave, der sich über gebrochene oder gar irrationale Größen gewiß nie den Kopf zerbrochen hat, auf drei Fuß. Ihm wird aber sofort klar gemacht, daß auch die dreifüßige Linie kein achtfüßiges, sondern ein neunfüßiges Quadrat ergibt.

„Bemerkst du nun, o Menon" — wird wieder eingeschaltet, „wo dieser im Erinnern Befindliche im Fortschreiten schon hält? Daß er zunächst nicht wußte, welches die Linie der achtfüßigen Fläche ist, ebensowenig als er es jetzt weiß, aber damals es zu wissen glaubte und wie ein Wissender antwortete, und nicht glaubte in Zweifel zu sein. Jetzt aber glaubt er schon im Zweifel zu sein, und so wie er es nicht weiß, glaubt er es nicht zu wissen. Steht es nun jetzt nicht besser um die Sache, die er nicht wußte? .. Indem wir ihn in Verlegenheit brachten und erstarren machten wie ein Zitteraal, haben wir damit geschadet? ... Vorläufig haben wir, wie es scheint, nur etwas getan, um herauszufinden, wie die Sache steht; denn jetzt würde er wohl gerne in seiner Unwissenheit suchen, während er damals leicht vor vielen und vielemale hätte glauben können richtig zu sprechen bezüglich der doppelten Fläche, daß deren Seite die doppelte an Länge sein müsse. ... Glaubst du, daß

er es früher versucht hätte, zu suchen oder das erst kennen zu lernen, was er, obwohl er es nicht wußte, zu wissen meinte, ehe er in Verlegenheit geriet, sich überzeugend, daß er es nicht wisse, und die Sehnsucht bekam, es zu wissen... Hat also der Betäuber doch genützt?"

Sokrates fährt, nachdem er die falsche Meinung beseitigt hat, Schluß für Schluß fort und bittet nur den Menon achtzugeben, ob er etwas anderes tue als „fragen".



Er zieht die Diagonale und errichtet über dieser ein Quadrat. Das Dreieck ist die Hälfte des ursprünglichen Quadrats. Solcher Dreiecke enthält das Diagonalenquadrat vier. Das macht im ganzen acht Fuß: wir haben das achtfüßige Quadrat vor uns. Über der Diagonale also entsteht die gesuchte doppelte Fläche.

Wie dünkt es dich nun, Menon? Gibt es da einen Gedanken, den dieser nicht aus sich selbst beantwortet hat?... Und er wußte dies doch früher nicht, wie wir eben erst sagten. Es waren also in ihm diese Gedanken (*δόξαι*) schon?

‚Dem also, der etwas nicht weiß, wohnen doch in betreff dessen, was er nicht weiß, wahre Meinungen inne?' „So scheint es". ‚Und jetzt haben sich ihm erst wie im Traume diese Meinungen geregt; wenn ihn aber jemand oft und in vielfacher Weise um das Nämliche fragen wird, dann wird er darüber zuletzt ein ganz sicheres Wissen haben. ... Wird er also, ohne daß ihn jemand belehrt, indem man ihn vielmehr bloß gefragt hat, ein Wissen haben, das er aus sich selbst heraufgeholt hat?' „Ja". ‚Und heißt nun nicht in sich selbst ein Wissen heraufholen — sich erinnern?' ‚Und hat er nicht das Wissen, das er jetzt besitzt, entweder einmal erworben oder immer besessen?' ‚Wenn er es nun immer besaß, lebte er auch immer als ein Wissender; wenn er es aber einst empfing, so kann er es doch nicht in dem jetzigen Leben empfangen haben. Hat denn jemand diesen Geometrie gelehrt? Und er wird dasselbe mit jeder Art von Geometrie machen und mit allem anderen mathematischen Wissen....'

Besonders charakteristisch ist in dieser Entwicklung auch die zweite Phase, wo der Sklave seines Irrtums gewahr wird. Derselbe Wendepunkt hat sich ja des Öfteren schon in den früheren Dialogen gezeigt und deutet eben jene bedeutungsvolle Wende

des menschlichen Denkens an, wo aus unbedingtem Wahrheitsdrange heraus zu allererst der Schein, das ohne Logik gebildete „Vor-Urteil“ vernichtet werden muß. Es ist gleichsam nur ein spezieller Fall jener strengen Tendenz der Sokratik überhaupt, welch letztere auf falschem Grunde nicht bauen kann. Während sich nun in den früheren Dialogen die charakteristische Wendung hauptsächlich auf ethische Gebiete bezog, wird sie hier — gleichsam auf dem eigenen Gebiete — auf ein rein logisches Problem angewendet.

Wer wie Sokrates nur weiß, was er nicht weiß, wer also die Grenzen seiner Erkenntnis sieht, hat schon ein Wesentliches erlangt: er ist vor dem Irrtum gerettet, wenn er selbst noch keine Wahrheit besitzt. Es ist der negative Pol der Erkenntnis, wo das Nichtwissen gleichsam von seinem Gegenpol: dem Wissen völlig umfaßt wird. Und weil zu dieser Erkenntnis im Wesen nichts anderes gehört als Ernst und Aufrichtigkeit des Bekenntnisses gegen sich selbst, so mündet schon der Prozeß des logischen Erkennens (auch ohne ethischen Inhalt) ein in die logisch-ethische Forderung der Selbsterkenntnis. Denn wer erst — nicht ohne schmerzvolle Erschütterung des ganzen Komplexes „vorgefaßter Meinungen“, eventuell sogar des ganzen eigenen Erkenntnisbestandes — bis auf jenen Zustand völliger, aufrichtiger Negaitvität gegenüber aller früheren falschen Positivität gelangte, dem wären auch wieder die stärksten Hemmnisse wahrer Erkenntnis hinweggeräumt. Denn die Frage würde nunmehr aus einem reinen, irrtumsfreien Untergrunde der Seele emportauchen und darum, weil sie nur dem reinen Bedürfnis nach Erkenntnis entstammte, sich auch nur dann einstellen, wenn sie ihren Hebel auch schon an richtiger Stelle anzusetzen vermöchte. Es würde ein richtiges Fragen ganz andere Möglichkeiten richtiger Antwort nach sich ziehen.

Es gilt also, um jenen eristischen Satz in seinem Scheine zwingender Logik zunichte machen zu können, das Wesen der Frage zu verstehen. In der Tat besteht zwischen jeder Frage und ihrer Antwort (beide als reine Akte der Erkenntnistätigkeit gefaßt) eine anscheinend unüberbrückbare Kluft. Ohne jeden Anker verliert sich jede Frage in das Leere, sie „weiß nicht, was sie sucht“ — und fast blitzartig, ohne kontinuierlichen Zusammenhang springt eine Antwort hervor, wird die Lösung schon im eigenen Bewußtsein gefunden. Aber dennoch war es die Frage, welche, sich

selbst ganz erfassend, durch einen unserer Beobachtung völlig entrückten Vorgang, aus verborgenen Gründen unseres Geistes gebieterisch die Antwort ins Bewußtsein rief. Eine polare Spannung wird im Frageakt erzeugt zwischen Bewußtsein und Unbewußtem, wobei letzteres von ersterem völlig bezwungen wird. Und im Momente der Antwort wird diese Spannung in Einheit gelöst, indem das Unbewußte selbst die Erkenntnis ins Bewußtsein steigen läßt. Beide Vorgänge, von denen der eine aktiv, der andere passiv ist, machen erst zusammen die Realität des Erkenntnisvorganges aus. Darum heißt es im Menon (81 D): Suchen und erfahrendes Lernen sind ganz und gar (oder: als Ganzes?) Anamnesis. Das Neue kann aber nicht anders bewußt werden als durch ein Innenfinden im Bewußtsein. Hierin liegt zunächst eine Wesensgleichheit ausgesprochen zwischen dem Erinnerungsvorgang und jenem Fortschreiten des Erkennens, das aus reinem Denken herstammt.

Nun bietet der „Theätet", wenn er auch das Problem der Anamnesis dem Namen nach gar nicht berührt und insbesondere der Beziehung zur Unsterblichkeit der Seele entbehrt, doch gerade den großangelegten Versuch, auf tiefere Zusammenhänge der Gedächtnisfunktion mit dem Erkenntnisvorgang hinzuweisen. So finden wir hier zum ersten Male das Bild von der wächsernen Tafel (*κήρινον ἐκμαγεῖον*), das später Locke verwendet hat, hier das Bild des Vogelkäfigs (*περιστερεών*), worin die Erinnerungen eingefangen sind, und damit das „Unbewußte" als allbekannte psychische Realität ausgesprochen.

Zunächst werden aber auch Vorstellungen des „Menon" zu deutlicherer Klarheit gebracht. Der Denkprozeß, dessen ganze Aktualität nichts anderes zu sein scheint als das polore Wechselspiel von Suchen und Finden oder Frage und Antwort, wird ein Selbstgespräch der Seele genannt, welche hier gleichsam in zwei Persönlichkeiten gespalten erscheint. Damit ist auch der tiefere Grund angedeutet für die Dialogform der platonischen Darstellung, welche die innere Polarität des Denkens gleichsam nach außen projiziert. Und wieder ist unter dem Bilde der Hebammenkunst das Tiefste dargestellt, was alles Lehren bedeuten soll: ein Mittel, um in dem zu Belehrenden alle Erkenntnis aus dem Mutterschoße seiner eigenen latenten Geisteswelt heraufzuholen. So deutet uns die Theorie des Theätet die im Menon veranschaulichte Praxis. Der ideale Lehrer

hat keine Erkenntnis zu geben, sondern nur zu wecken, indem er die befreiende Frage stellt, welche von dem Schüler ganz und gar erfaßt, in ihm bereits als Anamnesis wirksam wird.

Bedeutsam ist der weitere Zusammenhang, in welchem das Gedächtnisproblem an das Erkenntnisproblem angeknüpft wird. Zunächst geht die Frage nach der Möglichkeit der der ψευδὴς δόξα, der falschen Meinung. Wie ist ein Irrtum möglich, wenn alles Erkennen auf ein Seiendes gerichtet ist? Es ist dieselbe Frage, welche auch Descartes so viel zu denken gab. In der Tat: geht man vom rein noëtischen Standpunkt aus, so sind die Reiche des Seins und des Wissens eben völlig in sich geschlossen. Aus der Erkenntnis läßt sich der Irrtum nicht begreifen. So möchte es scheinen, daß die Erkenntnis auch den Irrtum nicht fassen könne. Man muß in der Tat den rein noëtischen Standpunkt verlassen, um seine Entstehung zu begreifen. Dieser veränderte Standpunkt ist der psychologische. Er erklärt den Irrtum zwar nicht aus der Erkenntnis her, aber er zeigt die Tatsächlichkeit des Irrens im Zusammenhange des Bewußtseinslebens. Denn dieses weist zweierlei völlig ungleichartige Grundelemente auf: die Wahrnehmung und deren μνημεῖον, die Erinnerungsvorstellung. Die Meinung, wofür wir auch „Urteil“ sagen können, enthält keine anderen Elemente als diese. Da aber beide durchaus positiver Art sind, kann nicht in ihnen der Irrtum enthalten sein. Das Urteil ist nun aber selbst noch etwas anderes als der Komplex seiner Elemente. In der Form des Wahrnehmungsurteils stellt es eine Beziehung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung her. Diese Beziehung bedeutet einen aktiven Seelenvorgang, welcher auch verfehlt werden kann. Die Wahrnehmung des Theodoros und seine Erinnerungsvorstellung sind, wenn auch inhaltsgleich, doch wesensverschieden. Mir obliegt es erst, den dualen Gegensatz in Einheit aufzulösen. Sowie nur die Wahrnehmung das Gebiet der bloßen Sinnesempfindung überschritten hat, hat die σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν bereits begonnen. Und gleichzeitig damit ist auch schon die Möglichkeit des Irrtums gegeben.

Dies läßt sich noch unter einem anderen Aspekt betrachten. Ich kann nämlich deshalb in der Beziehung der Wahrnehmung auf die Erinnerungsvorstellung irren, weil die letztere bis jetzt unbewußt in mir ruhte und erst, durch die Wahrnehmung erweckt,

über die Bewußtseinsschwelle gehoben wird. Plato kennt die zwei Arten des Seeleninhalts, die er als κεκτῆσθαι (besitzen) und ἔχειν (haben) unterscheidet. Jenes betrifft alles, was ich in der Seele überhaupt, dieses das Wenige, was ich im tätigen Bewußtsein habe. Denn jede Wahrnehmung und jeder Gedanke lassen ihre Spuren in der verborgenen Materie des Geistes, und es hängt eben von der Beschaffenheit dieses „Trägers" unserer Erinnerungsvorstellungen ab, ob die Spuren tief, dauernd, scharf umgrenzt sind. All diese Eigenschaften des Gedächtnisses bedingen somit auch die Richtigkeit des Urteils. In der Realität des Bewußtseinslebens wird jeder Empfindungskomplex sofort in die vorhandene Vorstellungswelt eingereiht, mit der Perzeption ist die Apperzeption unmittelbar verbunden. Soll nun die Einreihung einer richtigen Beziehung entsprechen, dann muß zunächst das innere Äquivalent der äußeren Wahrnehmung[2]), die Erinnerungsspur oder Vorstellung als solche einen deutlich von anderen unterschiedenen Inhalt bedeuten. Je klarer die Vorstellung in begrifflicher Form in uns ruht, in desto günstigerer Weise eignet sie sich zur σύναψις. (Von der anderen Seite her muß natürlich schon die Empfindung eine ähnliche Klarheit und Schärfe besitzen.) Die Richtigkeit der σύναψις wird aber noch durch ein zweites Moment bestimmt, das nicht in ihren Objekten, sondern in ihr selbst begründet ist. Denn weil sie selbst eine Tätigkeit der Seele bedeutet, hängt es von ihrer eigenen Energie ab, ob sie mit voller Entschiedenheit jene Vereinigung von Wahrnehmung und Begriff vollziehen kann, ob sie den richtigen Begriff erfaßt. Auch dieser Vorgang scheint nämlich aus zwei Phasen zu bestehen, einer mehr assoziativer und passiver Art und dem eigentlichen aktiven Denkvorgang. Die Wahrnehmung als solche erschüttert zunächst ganze Vorstellungskomplexe, die spontan aus ihrer Latenz im Unbewußten mehr oder weniger gelöst werden und einzelne Vorstellungen ohne logischen Zusammenhang ins Bewußtsein flattern lassen wie losgelassene Vögel aus einem Käfig. Diese Komplexe umfassen Vorstellungen, welche der momentanen Wahrnehmung verwandt sind, nebst anderen, welche mit

[2]) Der Ausdruck „Wahrnehmung" wird hier in der Bedeutung der αἴσθησις nicht ganz im Sinne der modernen Psychologie verwendet, sondern bezeichnet dasjenige, was an der Empfindung selbst Inhalt und Repräsentation dieses Inhalts ist und so (im Gegensatz zum physiologischen Vorgang) in den Erkenntnisvorgang eintritt.

ihr nur durch das Gesetz der Kontiguität zusammenhängen. Der denkerische Vorgang besteht nun erst in der Festhaltung der adäquatesten Vorstellung oder, der strengsten Forderung nach, in der Festhaltung des der Warhnehmung identischen Begriffsinhalts. Diesen gilt es zu fangen und zu fassen, als den einen der ausgeflogenen Vögel in die Hand zu bekommen und wohl erst nach seiner Erneuerung durch die Wahrnehmung wieder in die Latenz des Unbewußten zu bannen. Je individualisierter also, d. h. je begriffsartiger die Vorstellungen, desto klarer die Erkenntnis. Sind die Vorstellungen begrifflich überhaupt nicht gesondert, dann kann es von vornherein nur ein verschwommenes Meinen geben. Dazu aber haben wir noch unter der Vielheit der aufsteigenden Vorstellungen eine Wahl zu treffen dadurch, daß wir uns nicht bloß erinnern, sondern das Kriterium der Gleichheit anwenden, das heißt: denken.

Der Mangel an Entwicklung des Denkens kann sich also in zweifacher Weise zeigen: in der Verschwommenheit der Vorstellungen — hier ist das Wahrheitskriterium überhaupt noch nicht recht in Anwendung gekommen, — und zweitens in einem Vergreifen in bezug auf die auftauchenden Vorstellungen — dem eigentlichen Irrtum. Beides kann nun nicht nur die Beziehung zwischen Wahrnehmung und Denken betreffen, sondern auch den inneren Vorstellungsverlauf allein. Nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch der Gedanke weckt die mit ihm verwandten oder andere mit diesen verwandten assoziierte Gedächtnisspuren ins aktive Bewußtsein. Auch der Gedanke läßt jene Vögel „aus dem Käfig aufflattern", nur bewegt er sich gleichsam, wenn er den richtigen wieder einfängt, ganz in seinem eigenen Bereich. Nun können auch die „Spuren" der Gedanken verschwommen sein, und hierzu kann noch die Unterschiebung eines bloß assoziativen an Stelle des denkerischen Vorgangs treten. Hier täuscht sich nur gleichsam das Denken selbst in bezug auf sich selbst: es verwechselt die Assoziation mit sich, dem Denken selbst. Es ist der tiefste Irrtum, der im Wahrnehmungsurteil noch nicht auftreten kann.

Was das falsche „Denken" möglich macht, ist in letztem Sinne doch wieder kein Denken, wie es die populäre Redeweise annähernd richtig ausdrückt, wenn sie falsches Denken als „Nicht-denken" bezeichnet.

Es schiebt sich vielmehr als Grundursache alles Irrtums die

stärkere Assoziation mitten zwischen das Denken hinein und verkehrt das Denken, indem sie dieses über sich selbst täuscht. Es muß also ein dem Denken Fremdes sein, was das Denken fälscht. Hierin berührt sich die cartesische Auffassung mit der sokratischen — um noch weiter zu gehen, kann man nur nach außerhalb des Denkens liegenden Ursachen jener den Erkenntnisvorgang trübenden Assoziationen fragen. Als solche wird in den Gesetzen (V 732 A) die egoistische Betrachtungsweise der Dinge bezeichnet. „Aus diesem nämlichen Fehler ist bei allen auch dies entstanden: die eigene Unwissenheit für Weisheit zu halten." An dieser Stelle wird denn auch die Anamnesis, die Erweckung des reinen Urteils als Heilung dieser Wurzel des Irrtums bezeichnet.

Nun bestätigt aber die Untersuchung des Irrtums in seiner psychologischen Tatsächlichkeit jene rein noëtische Behauptung, welche im Zentrum der platonischen Erkenntnislehre steht: Das Erkennen ist wesensverschieden von dem bloßen Meinen. Nur in ersterem betätigt sich die reine Urteilsfunktion. Und sie kann nichts anderes als Wahrheit zu tage fördern, weil sie schon an sich nicht bloß eine psychologische Tatsache ist, sondern eine Beziehung zur Wahrheit selbst enthält. Hierin ist eigentlich auch ein Grundgedanke der Hegelschen Philosophie gewonnen, welche im reinen Denkvorgange weder einen Prozeß subjektiver Willkür noch äußerlicher physiologischer oder psychologischer Bedingtheit anerkennen kann, sondern der die Wahrheit selbst auch den Grund der auf sie gerichteten Funktion bedeutet.

---

Was ist mit der Darstellung des „Theätet" für den Begriff der Anamnesis gewonnen? Er bedeutet in dem Tatsachenkomplex des Bewußtseinslebens eben jenes Heraufholen der latenten Spuren. Ist die Bewahrung der Spur ein μνημονεύειν, so wird erst das Wiederheraufholen ἀνάμνησις. Nun geht aber aus der Darstellung des „Theätet" hervor, daß dieser Vorgang keine isolierte Tatsache des Seelenlebens darstellt. Er ist demselben vielmehr in jedem seiner Akte immanent. Es handelt sich um die fortwährend sich vollziehende Umwandlung der Spuren in Bewußtseinsinhalt. Eine tiefere Besinnung

zeigt, daß dieselbe Funktion, die im bewußten Erinnerungsvorgange nur gleichsam Selbstzweck wird, doch in jedem Augenblicke sich betätigt. Sie tritt in die Wahrnehmung selbst ein, sobald diese die Grenzen der bloßen Empfindung überschreitet, sobald ordnende Elemente der latenten Geisteswelt sich zu ihr gesellen.

Nur die einzelne Empfindung tritt mit ihrem Reize neu an uns heran, was aber an diesem Reize Inhalt ist, war in anderer Weise in uns auch schon vorhanden und braucht nur „wiedererkannt“ zu werden. Kein Wunder, wenn schon der Wahrnehmung eine gewisse Bekanntheitsqualität (nach der Bezeichnung Höffdings) anzuhaften scheint (wovon die „Paramnesie“ manchmal nur einen ungewöhnlichen Grad darstellen mag). Neu ist nur die Bestimmtheit des Eintritts der Wahrnehmung (ihr „Soundsosein“), ihre räumlich-zeitliche Kombination mit anderen Wahrnehmungen.

Wir könnten allerdings noch weitergehen — wie dies in bezug auf die Wahrnehmungen von Beziehungen auch im Phädon geschieht — und schon für die ersten Wahrnehmungen überhaupt die Forderung aufstellen, daß ihr Inhalt in der empfangenden Seele bereits irgendwie latent vorhanden sein müsse. Denn sonst läßt sich seine Aufnahme in das Seeleninnere schlechterdings nicht begreifen. Soll ich die „Röte“ wahrnehmen können, dann muß dieser Empfindungsinhalt mir auch in meinem Innern schon entgegenleuchten. Die Theorie von der spezifischen Qualität der Sinne müßte auf die Seele selbst ausgedehnt werden. Alle Art des Erkennens ist auch schon ein Wiedererkennen[1], es trägt eine gewisse Zweiheit schon in sich. So weist denn die Anamnesis in das Innere der Seele als die Stätte der reinen Inhaltlichkeit all unserer Vorstellungen.

Zeigte der „Menon“ im Denken den Vorgang der Selbsterweckung gleichsam anschaulich, so wird derselbe durch den „Theätet“ auch für die Wahrnehmungen wenigstens nahegelegt.

Die allgemeine Aufklärung über den Gedächtnisvorgang aber, die uns ein unbewußtes Reich in unserer Seele enthüllt, kann sich dann auch als geeignet erweisen, jenen Horizont ins Unendliche zu erweitern, innerhalb dessen sich die gewaltige Konzeption vom ewigen Schicksal der Seele fassen läßt. Denn nur von den wecken-

[1] Dies liegt schon in der Doppelbedeutung des deutschen Wortes „erkennen“ ausgesprochen.

den Vorstellungen hängt es ab, ob die „Spuren" zu Erinnerungen werden. Wir können von der Erinnerung begrifflich die Spuren und deren Grenzen überhaupt nicht feststellen. In abnormen Seelenzuständen hat sich die Erinnerungsfähigkeit oft schon außerordentlich erweitert gezeigt. Und die Lethe gehört gänzlich der Nachtseite unseres Bewußtseins an.

War im Menon und im Phaidon das Innere der Seele als die Stätte [illegible] werden, worin die Erkenntnisse ihre eigentliche Heimat haben, so wird im Phädon mit stärkerem Nachdruck auf eine bestimmte Art von Vorstellungen hingewiesen, welche wir nicht [illegible] überhaupt [illegible] nur innerhalb der Seele, unabhängig von aller Wahrnehmung, bewahren. Die Stelle ist in allen ihren einzelnen Bestandteilen so charakteristisch, daß sie zunächst ihrem ganzen Inhalte nach wiedergegeben sei. „Und wahrlich," sagt Kebes unterbrechend, „auch nach jenem Ausspruch, o Sokrates, den du öfters im Munde führst, daß unser Lernen nichts ist als Wiedererinnerung, auch danach müßten wir notwendigerweise in einer früheren Zeit gelernt haben, woran wir uns jetzt erinnern. Dies aber wäre unmöglich, wenn nicht unsere Seele irgendwo gewesen wäre, ehe sie in dieser menschlichen Form geboren wurde. So scheint sie auch in dieser Hinsicht ein Unsterbliches zu sein." Simmias fragt [illegible] die Beweise. „Ein Beweis liegt", heißt es, „in einer gar schönen Auseinandersetzung: wenn die Menschen auf passende Fragen hin, wenn einer nur gut fragt, selbst alles so sagen, wie es sich verhält." Offenbar wird hier auf den „Menon" hingewiesen. [illegible] nach der Entwicklung des Beweises [illegible] Lehre wird dieser auf einer etwas [illegible] Stufe [illegible]. „Wir stimmen doch wohl darin überein, daß, wenn jemand an etwas erinnert wird, er dies schon früher irgendwie [illegible] hat." Dieser Satz bildet, wie später hervorgehoben werden wird, geradezu den Ausgangspunkt für die [illegible] Wendung des Begriffs der Anamnesis. Dieser wird nun zunächst an dem gewöhnlichen Erinnerungsvorgang erläutert. „Nehmen wir nicht auch dies gemeinsam an, daß, wenn ein gewisses Wissen in der folgenden Art [illegible], [illegible] Anamnesis [illegible] folgende ist: Wenn jemand etwas sieht, hört oder auf andere Weise wahrnimmt und dabei nicht nur jenes Nämliche erkennt, sondern auch eines Anderen in seinem Geiste gewahr wird, worauf nicht dieses selbst die Erkenntnis

hinzielt, sondern eine andere, sagten wir dann nicht mit Recht, daß er an jenes erinnert wurde, dessen Vorstellung in ihm aufstieg?" Es folgen zwei Beispiele: Die Kenntnis eines Menschen und einer Leier sind zweierlei. Und doch läßt der Anblick einer Leier das Bild jenes Knaben in uns auftauchen, der die Leier spielte. Und wieder erinnert ein Bildnis des Simmias unmittelbar an seine Person. „Also geht es nicht nach alledem so zu, daß die Erinnerung bisweilen vom Ähnlichen ausgeht, bisweilen vom Unähnlichen? Wenn aber jemand vom Ähnlichen aus an etwas erinnert wird, muß er nicht auch dies dazu erfahren, zu bemerken, ob dieses bezüglich der Gleichheit irgendwie zurückbleibt gegen das, woran er erinnert wurde, oder nicht? Gib acht, ob sich dies folgendermaßen verhält: Wir sagen wohl, daß es irgendwie etwas Gleiches gebe, nicht (nur), daß ein Holz einem Holze gleicht oder ein Stein einem Steine oder anderes dergleichen, sondern zu all diesem noch etwas anderes: das Gleiche selbst (*αὐτὸ τὸ ἴσον*), sollen wir sagen, daß dieses etwas sei oder nicht?" Die sonderbare Wendung entlockt dem Simmias die Antwort: „Wir wollen es, beim Zeus, sagen, allerdings auf wunderliche Weise." „Und wissen wir dieses auch, welches doch ist?" ‚Allerdings'. Plato meint wohl, daß wir, wenn wir sagen: ein Gegenstand gleiche dem andern, eben wissen, was wir darunter verstehen. Hier kommt nun die Kreuzfrage: „Wir wissen es, aber nachdem wir woher dessen Erkenntnis gewonnen haben?" Denn die Wahrnehmung der gleichen Dinge hat noch nichts mit der Erkenntnis der Gleichheit als solcher zu tun. Jene können an diese nur „als an ein davon Verschiedenes" erinnern. „Nicht dasselbe sind diese Gleichen und das Gleiche an sich." Gleichheit gehört nicht zu den Qualitäten der Wahrnehmung. Dieselben Hölzer oder Steine können auch in manchem Sinne untereinander als gleich, in anderem als verschieden gelten. Ja es gibt in der Natur keine völlige Gleichheit. „Wie denn? Erfahren wir ein Solches hinsichtlich der Hölzer und der anderen gleichen Dinge, von denen wir jetzt sprechen? Scheint es uns, daß sie insoferne einander gleich sind, wie jenes Gleiche selbst, oder: fehlt jenem etwas, um dem Gleichen selbst zu entsprechen, oder nicht?" ‚Gar vieles fehlt dazu.' „Stimmen wir nun nicht auch darin überein: wenn jemand etwas sieht und wahrnimmt, daß das, was ich jetzt sehe, nur wie ein anderes von den seienden Dingen sein will, dessen aber ermangelt und nicht ebenso sein kann wie jenes, sondern minder an Wert, daß

dann der, der diese Wahrnehmung macht, schon jenes vorher gewußt haben muß, dem, wie er sagt, das Ding sich annähert und doch dahinter zurückbleibt?" „Haben wir nun dies nicht auch hinsichtlich der „Gleichen" und des Gleichen an sich erfahren?" „Wir müssen also das Gleiche vorher gewußt haben (προειδέναι) vor jener Zeit, da wir zum ersten Male dergleichen Dinge gewahr wurden, weil all dies nur die Tendenz hat, wie das Gleiche zu sein, dennoch aber hinter ihm zurücksteht." Die gleichen Dinge erfahren wir aus der äußeren Wahrnehmung, und diese führt uns so weit, daß im Wahrnehmbaren nichts eigentlich Gleiches zu finden ist, sondern nur Ähnlichkeiten, die auf eine der Wahrnehmung gar nicht zugängliche Gleichheit hinweisen. Offenbar muß für die schon in der ersten Vergleichung sich betätigende Erkenntnis dieses Maßstabs der Gleichheit die Quelle anderswo gesucht werden als in der äußeren Wahrnehmung. „Ehe wir also begonnen haben zu sehen, zu hören und in anderer Weise wahrzunehmen, mußten wir irgendwo schon ein Wissen des Gleichen selbst, was es ist, erlangt haben." Es erfolgt noch ein Übergang von der Idee des Gleichen zu der Idee überhaupt. „Die Rede betrifft nicht mehr das Gleiche als das Schöne an sich, das Gute an sich, das Gerechte, das Fromme und all jene Dinge, denen wir das Siegel des Seins aufprägen, sowohl in den Fragen als in den Antworten. So daß wir notwendigerweise von all diesem das Wissen vor der Geburt erlangt haben müssen." „Wenn wir nun, nachdem wir es vor der Geburt erlangt, bei der Geburt vergessen haben, später aber im Gebrauche unserer Wahrnehmungen in bezug auf diese Dinge unser Wissen wieder aufnehmen, das wir auch früher schon hatten, hieße dann nicht, was wir „lernen" nennen, ein uns innewohnendes Wissen (οἰκεῖα ἐπιστήμη) wieder aufnehmen?"

Wir wollen die Gesichtspunkte dieses Gedankenganges in einem weiteren Horizonte zu beleuchten trachten. Angeknüpft wird an jene Rolle, welche das Gleiche im Erinnerungsvorgange spielt. Plato hebt, was im Theätet nur gleichnisweise angedeutet war, klar hervor: die Bedeutung der Assoziation, deren zwei Arten er unterscheidet. Das Beispiel vom Knaben und der Leier macht die Berührungs-, das von Simmias und seinem Bildnis die Ähnlichkeitsassoziation anschaulich. Die Worte ὅμοια und ἀνόμοια werden offenbar absichtlich gewählt, um die Vorstellung des ἴσα und ἄνισα zunächst

fernzuhalten. Denn niemals scheint eine Wahrnehmung ein völlig gleiches Erinnerungsbild zu wecken. Es sind immer ganze Vorstellungskomplexe, welche durch ein gleichartiges Merkmal in Erschütterung gebracht werden. So wird die Assoziation im allgemeinen, je nachdem dieses oder die damit verbundenen Merkmale stärker ins Bewußtsein fallen, mehr den Charakter der Ähnlichkeits- oder der Berührungsassoziation annehmen.

Nun kann sich der Vorgang aber auch gleichsam auf verschiedenen Bewußtseinsstufen vollziehen, z. B. von den Fällen unbewußter Assoziation, die sich in einem scheinbar spontanen Aufsteigen von Vorstellungen äußern mag, bis zu denen der zweckbewußten Erinnerung. In verschiedenen Stufen äußert sich nun auch jene Gleichheitsbeziehung im Bewußtsein. Es kann dem gegenwärtigen Eindruck z. B. nur jene gewisse „Bekanntheitsqualität" anhaften, oder es kann in der Erinnerung jene Gleichheitsbeziehung gleichsam noch ohne Differenzierung mitenthalten sein. Erst auf einer höheren Bewußtseinsstufe wird die Gleichheit selbst als eine gesonderte Vorstellung ins Bewußtsein treten. Die zweite Stufe wird von den Psychologen am leichtesten übersehen. Und doch äußert sie sich z. B. im Bilderkultus oder in dem Ausruf des Kindes beim Anblick eines Bildes: „Das ist Mama" usw.

Es ist nun auch klar, wie in Erweiterung der Betrachtungsweise des „Theätet" die Erinnerung des Gleichen und Ungleichen, sobald sie eben als solche ins Bewußtsein tritt, nichts anderes heißt als: denken.

Noch deutlicher kann man die verschiedenen Stufen der Gleichheitsbeziehung an mehrere gleichartige Sinneswahrnehmungen anknüpfen. In dem bloßen Sehen mehrerer gleicher Hölzer als solchem liegt noch nichts von der Erkenntnis dieser Gleichheit. Entweder tritt deren Bild als eine ungeschiedene Totalität ins Bewußtsein, oder sie weckt dazu irgend ein rhythmisches Gefühl: sie werden als gleich nur gefühlt. Es muß zu der bloßen Sinneswahrnehmung noch etwas hinzutreten, dessen Erfassung an den Dingen, aber nicht aus ihnen gewonnen wird, trotzdem sein Inhalt sich auf die Dinge selbst bezieht. Ehe wir aber verschiedene Dinge als gleich erkennen können, müssen wir schon den Maßstab dazu besitzen, wir müssen wissen, was es heißt, wenn man sagt, zwei Dinge seien einander gleich.

So hat der Begriff der „Gleichheit" nichts gemein mit jenen Be-

griffen, welche durch Abstraktion gewonnen werden. Er stammt überhaupt nicht aus der Erfahrung, sondern bedeutet das Erlebnis einer Realität, die schon in der Seele vorhanden gewesen sein mußte, ehe sie durch die Wahrnehmung als etwas von dieser Verschiedenes geweckt wurde. Die Wahrnehmung zweier gleicher Dinge weckt einen Begriff in uns, der von den Dingen nur angedeutet wird. Denn an dem Maßstabe der Gleichheit gemessen, hat eigentlich Annäherung an Gleichheit überhaupt keinen rechten Sinn. Zwei Dinge der Erfahrung können nicht absolut gleich sein — das hat vor Leibniz Plato deutlich hier ausgesprochen. In Wirklichkeit aber gibt es eine halbe Gleichheit so wenig als eine halbe Wahrheit. Also sind empirische und begriffliche Gleichheit so verschieden dem Grade nach, daß eine Überbrückung nicht möglich ist. Und es bedeutet empirische Gleichheit nichts anderes als eine gewisse K r a f t: die Idee der Gleichheit in uns zu wecken, wie empirische Schönheit nichts anderes ist als die Erinnerung an die reine, ideale Schönheit. So erweckt die „Gleichheit der Dinge" in unserer Seele einen Begriff, dem die erstere überhaupt nicht adäquat sein k a n n, dessen Ursprung also unmöglich in der Welt der Wahrnehmungen zu suchen ist.

Der Einwand, daß schon der e r s t e n Wahrnehmung gleicher Dinge der Maßstab der „Gleichheit an sich" entgegengebracht werde, hat danach einen über die Zeitlichkeit hinausreichenden Sinn. Denn er gilt für jede Sinneswahrnehmung als solche.

Die Erkenntnis der „Gleichheit" ist wesensverschieden von der Wahrnehmung der Dinge. Hier stoßen wir wie mit dem Begriffe der Tugend im „Menon" an eine Grenze der Logik. So bietet uns die Gleichheit das Beispiel einer I d e e. Sie betrifft Gegenstände, welche „andere erklären, aber nicht selbst erklärt werden können". „Ihre Bewährung müssen diese Begriffe nicht anders als in sich selbst tragen", sagt Heinrich von Stein. „Eben deswegen müssen sie auch von einfacher, mithin unwandelbarer und unvergänglicher, von e w i g e r Art sein." [4])

Aber die Entstehung der Ideen in uns läßt sich unter einem zweifachen Aspekt betrachten. Zunächst müssen wir imstande sein, von verschiedenen einzelnen Dingen gewisse Merkmale zu abstrahieren, Qualitäten, die gleicherweise verschiedenen Dingen anhaften, rein

[4]) Zur Geschichte des Platonismus V. Buch.

für sich ins Auge zu fassen. So wird uns jene Qualität — sei sie sinnlicher oder selbst schon, wie die der Gleichheit, logischer Art — zum Begriff. Dieser Prozeß der Abstraktion setzt aber eine tiefere Möglichkeit voraus. Um nämlich jene Abstraktion vollziehen zu können, muß ich schon imstande sein, jenes Merkmal in seiner von der Vielheit der Dinge losgelösten Reinheit zu fassen. Die Erfahrung liefert mir das reine Merkmal nicht, ich muß es vor meinen Gedanken schon so unmittelbar stehen haben wie die Dinge vor meinen Sinnen, oder wenigstens als „Maßstab" muß der abzusondernde Begriff schon derart in mir leben wie die Anlage bestimmter Empfindungen (in physiologischem Sinne) in meinen Sinnesorganen. So bedeutet die Abstraktion nur die Anwendung eines innerlich schon in der Seele Verborgenen auf ein äußerlich Wahrgenommenes. Die Idee kann an der Vielheit der Dinge erfahren werden, muß aber selbst als Einheit schon in der Seele leben. Und soll sie dann aus der äußeren Wahrnehmung durch Abstraktion bewußt wiedergewonnen werden, dann müssen wir sie inmitten der Vielheit ihrer Erscheinung als Einheit [5]) „zusammenschauen". So macht erst die σύνοψις das Wesen der Abstraktion aus, sie, die über den formalen Prozeß der Abstraktion hinausreichend und diesem den inneren Antrieb gebend, bereits auf ein Reales gerichtet ist. So bedeutet die logische Abstraktion als eine höhere Betätigung der allem Denken innewohnenden Identifikation wieder eine höhere Stufe der Anamnesis: die von außen her angeregte Wiedererweckung der in der Seele heimischen Ideenwelt. Darauf zielt die Stelle im Phädrus (265 D) „Auf eine Idee gilt es zusammen hinblickend (συνορῶντα) das vielfach Zerstreute hinzuführen, damit man jedes Ding, worüber man einen belehren will, durch seine Begrenzung deutlich mache." Ebenso die andere Stelle des Phädrus (249 B): „Denn der Mensch muß nach dem, was εἶδος genannt wird, begreifen (wörtlich: zusammengehen) [5]), nämlich aus vielen Wahrnehmungen fortschreitend zu Einem, das durch das Denken (λογισμῷ) zusammengefaßt wird. Und dies heißt Anamnesis an jene Dinge, welche die Seele einstmals schaute, als sie mit der Gottheit zusammen wanderte

---

[5]) In Worten wie εἶδος, ξυνιέναι scheint Plato in den Schöpfungen des griechischen Sprachgeistes deren höchste Potenzierung in seinem Systeme schon vorgebildet zu finden.

und über jenes hinsah, wovon wir jetzt sagen, daß es sei, und in das reine Sein (εἰς το ὂν ὄντως) emportauchte...“

So ist die Lehre der Anamnesis mit der Ideenlehre unmittelbar verknüpft. Das Ziel der in allem Denken sich vollziehenden Anamnesis ist die Weckung des der Seele selbst latent innewohnenden Wissens, das Wiederauftauchen der Ideenwelt. Der logische Prozeß bedeutet in stufenweiser Steigerung und Läuterung nichts als die Erinnerung an die Ideenwelt. Indem uns aber die durch das Denken erweckte, in einer tiefen Synthese erschaute Ideenwelt über den Wandel der Erscheinung hinaushebt, kann erst sie dem Denken die *Gewißheit* der Erkenntnis verleihen. Denn sicher ist nur, was aus den Quellen der Unwandelbarkeit und in sich geschlossenen Einheit abgeleitet werden kann. Und die Idee ist untrüglich, weil sie *reiner Inhalt* und der *Quelle der Täuschung*: der Assoziation entrückt ist. Ihre Gewißheit ist nicht mehr jene der ἀληθὴς δόξα: die zufällige Übereinstimmung zwischen Gedanke und Wirklichkeit, sondern die ruhige Klarheit der ἐπιστήμη, welche nach einer Wendung Spinozas „nicht nur weiß, sondern auch weiß, daß sie weiß“.

Die bedeutungsvolle Rolle des Denkens, welches das Erkennen zuerst auf sichere, auf seine *eigenen* Grundlagen stellt, wird im Menon (98 A) klargemacht durch den Vergleich der richtigen Meinungen mit den Kunstwerken des Dädalos, welche, obwohl von ihm geschaffen, ihm doch entliefen. „Denn auch die wahren Meinungen sind, solange sie bleiben, eine schöne Sache und bewirken alles Gute; lange Zeit wollen sie nur nicht verweilen, sondern sie entlaufen der Seele des Menschen, so daß sie keinen großen Wert haben, bis sie einer durch das Denken des Grundes (αἰτίας λογισμῷ) bindet. Dies aber ist, o Freund Menon, Anamnesis, worin wir im Vorigen zur Übereinstimmung gekommen sind. Wenn sie aber gebunden sind, dann werden sie zuerst Wissen, dann bleibender Art. Und um dies ist Wissen wertvoller als richtige Meinung und unterscheidet sich davon: durch die Gebundenheit.“ Das Denken führt uns erst aus der Subjektivität der Meinung zur Realität der Idee, zur Sicherheit der Erkenntnis. Daß aber nun die Idee wahres Objekt der Erkenntnis werden kann, hat seinen Grund auch darin, daß jedes Sinnesobjekt gleichsam den Widerspruch latent in sich trägt und darum logisch nicht zu durchdringen, während nur der Begriff vom Widerspruch befreit ist (z. B. Staat VII 523, 529).

Sowie aber durch das Denken der Erkenntnisprozeß erst in sein eigentliches Gebiet gekommen ist, worin Erkenntnis überhaupt möglich ist und einen Sinn hat (da es von dem Wandelbaren nach Plato auch nur ein wandelbares Meinen gibt [6]), so muß es gerade an seinem Zielpunkt, wenn es seine weckende Funktion erfüllt hat, sich selbst aufheben. Das Denken führt zu den Ideen, diese selbst können in ihrer zeitlosen Unwandelbarkeit gleichsam nur durch einen zeitlosen Akt erfaßt werden. Darum gebraucht Plato, wo er von der Erkenntnis der Ideen spricht, immer nur das Bild des Schauens — und diese Bedeutung hat auch die sprachliche Verwandtschaft der Begriffe εἶδος und ἰδέα mit den Erscheinungen des Sehens [7]).

Diese Unwandelbarkeit der Idee tritt aber am Schlusse der Erörterung des Phädon als dasjenige Moment hervor, welches am unmittelbarsten auf die Existenz eines Unwandelbaren in der menschlichen Seele hinweist. Unmöglich kann ein Unwandelbares, Zeitloses von einer wandelbaren, zeitlichen Existenz erfaßt werden. „Verhält sich uns dies nun nicht so, o Simmias? Wenn jene Dinge sind, von denen wir immer sprechen, das Schöne und Gute und all die derartige Seinswelt, und wir alles, was aus den Wahrnehmungen stammt, auf diese beziehen, findend, das sie noch von früherher unser Eigen ist, und diese Dinge nur jener Welt vergleichen, dann muß doch, so wie diese Welt existiert, so auch unsere Seele sein [8]), noch ehe wir geboren sind...“ „Dasselbe scheint mir notwendig zu sein, o Sokrates, und eine schöne Zuflucht nimmt unsere Erörterung dahin, daß unsere Seele, ehe wir geboren sind, ebenso existiert wie jene Seinswelt, von der du jetzt sprichst.“

Die Beziehung der Ideenwelt zur Seelenwelt stellt sich uns noch unter einem anderen Aspekte dar. Es sei hier von einer sehr naheliegenden Deutung der platonischen Idee ausgegangen, welche von

---

[6]) Vgl. die betreffenden Stellen im Theätet und im Staat, sowie Philebos 59 B.

[7]) Dieses Schauen als plötzlich auftauchendes, in sich aber schon zeitloses Erlebnis wird, worauf auch E. Rohde aufmerksam macht, schon von Plato wie später von den Neuplatonikern geschildert (s. z. B. Symp. 210 C).

[8]) Die Übersetzung weicht in manchem von der Übersetzung Schleiermachers, die ihr zugrunde lag, ab, um dem Gedanken in seiner ursprünglichen Form möglichst nahe zu kommen.

den Neukantianern bis ins Extrem verfochten wird: dem Vergleiche mit den apriorischen Begriffen Kants. „Gleichheit“ läßt sich auch als bloßer Ausdruck einer Denkfunktion auffassen. Sie ist uns nur deshalb unmittelbar verständlich, weil sie dem Organismus unseres Kategoriensystems angehört. Gerade, daß der Inhalt dieses und ähnlicher Begriffe auf die denkerische Funktion oder, um mit Plato zu sprechen, auf die Seele als auf ihre Heimat hinweist, scheint sie eben aus der Realität der Dinge in eine bloß formal-logische Existenz zu bannen. Dies ist aber nicht der Standpunkt Platos. Denn Gleichheit ist, obwohl nicht aus der Wahrnehmung ableitbar, doch auch ein Erfahrungsinhalt. Ja ohne diesen, den Kategorien in ihrer bestimmten Anwendung entsprechenden Inhalt, verlöre die Welt der Wahrnehmungen allen Sinn und alle Faßbarkeit. Daß die Kategorien gerade die volle Realität der Außenwelt erst begründen, hat Hermann Cohen in der „Theorie der reinen Erfahrung“ auf das deutlichste klargelegt und dennoch diesen Quell der Realität selbst als ein bloß Subjektives gefaßt. Deutlicher war sich Kant der Grenze seines Systems bewußt, wenn er in den Verstandesformen allein keinen Grund für deren bestimmte Anwendung auf die Gegenstände der Erfahrung finden kann. „Die Möglichkeit der Erfahrung ist das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt.“ „Wenn“ aber „eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. h. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können.“ (Kants Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre. Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile.) Aber auch Kant scheint zu übersehen, daß der „Gegenstand der Erfahrung“ nicht nur die Bestimmtheit ihrer Empfindungsqualität, sondern auch die all ihrer formalen Eigenschaften betrifft. Für Kant ist gleichsam alles Materielle aposteriorisch und alles Formale apriorisch, für Plato ist eigentlich alle Inhaltlichkeit — die des Formalen eingeschlossen — apriorisch, aber als Wirklichkeit in ihrem Sounddsosein vom Subjekte unabhängig. Anderseits gilt ihm die letztere, empirische Wirklichkeit gerade als weniger real gegenüber der im Subjekte selbst erfaßbaren Welt, die reine Inhaltlichkeit und reine Form zugleich ist. Hier ist also eine Realität erfaßt, deren Form mit ihrem Inhalt, deren subjektive

mit ihrer objektiven Seite zusammenfällt [9]). „Gleichheit“ ist eben nicht nur eine Funktion, sondern auch ein Erfahrungsinhalt. Nicht unser Denken macht ein Holz dem andern gleich, obwohl erst unser Denken uns die Vergleichung ermöglicht. Diese Eigenschaft der beiden Hölzer, einander gleich zu sein, ist, obwohl nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern in unserem Denken produziert, doch ebenso real als die Eigenschaften jedes einzelnen Holzes. Es ist gerade das Charakteristische dieser Begriffe, daß sie ihren Ursprung dem Denken erst aus seiner eigenen Tätigkeit her offenbaren, ihren Sinn aber zugleich nur in einer Realität begründen.[10]) Gleichheit ist als Realität so wahr wie die Funktion des Vergleichens als Denktätigkeit. Gerade darin unterscheidet sich der platonische von dem Kantischen Standpunkt, daß ihm gerade das apriorische, funktionelle Dasein gewisser Begriffe deren volle Realität verbürgt. Diese Betrachtung ergibt die Möglichkeit eines Monismus, welcher über die Polarität von Subjekt und Objekt hinausreicht. Denn die Formen des Denkens sind eben als solche Realitäten.

Die Funktion des Geistes ist also vielleicht wesensgleich mit ihrem Inhalt. Der mathematische Verstand wäre eine in subjektive Tätigkeit umgesetzte Mathematik, ebenso wie umgekehrt ein mathematisches Lehrgebäude der Ausdruck einer bestimmten Tätigkeit des Bewußtseins. Es wäre ebenso berechtigt, das Schaffen des Künstlers als die in ihm schöpferische Schönheit zu betrachten wie das Kunstwerk als die Verwirklichung seines eigenen Schöpfertriebes. Hier stellt sich uns also die Anamnesis in einem neuen, vielleicht in ihrem höchsten Aspekte dar. Sie bedeutet, wie in dem schönen Bilde der *οἰκεῖα ἐπιστήμη* vielleicht angedeutet ist, die Umwandlung dessen, was als Kraft noch unbewußt, hinter unserem Bewußtsein wirkt, in die Idealität des Bewußtseinsinhalts. In dem naiven Menschen, der auf Schritt und Tritt Vergleiche anstellt, ohne selbst den Sinn seiner Tätigkeit im Begriffe der „Gleichheit“ erfassen zu können; in dem Wilden, der die Wände seiner Höhle schmückt, ohne irgendwie

---

[9]) Vgl. das *νοεῖν τοῦ νοεῖν* bei Aristoteles und Rud. Steiner, Die Philosophie der Freiheit IV: Das Denken im Dienste der Weltauffassung.

[10]) Die sachliche Realität des Begriffs besonders deutlich gemacht in „Phil. der Freiheit“ VI: Das Erkennen der Welt (S. 84 u. s. w.).

„Schönheit“ denken zu können, zeigt sich anschaulich, daß diese Umwandlung sich tatsächlich vollzieht. Wer zwei Dinge vergleicht, tut so, als ob er den Begriff der Gleichheit auf die verglichenen Dinge anwendete, auch wenn er diesen Begriff als solchen gar nicht fassen kann. Weil aber die in unserer Seele, hinter unserem Bewußtsein wirkenden Kräfte in ihrer Totalität nicht zu fassen sind, so scheinen der Weite und Tiefe der Anamnesis keine Grenzen gesteckt zu sein.

Noch stellt sich uns gerade die Idee der Gleichheit in einer ganz besonderen Eigenart dar, auf jene Wendung des Platonismus hindeutend, die in den späteren Schriften immer deutlicher hervortritt: nämlich die Beziehung zum Zahlbegriffe. Denn nur wo Gleichheit als Realität auftritt, ist die Zahl gesetzt. Die Zahl beginnt ideell nicht mit der Einheit, sondern erst mit der Zweiheit [11]). Die Begriffe Gleichheit und Zahl ergänzen einander polar. Die Realität dieses Ideenpaares hat aber ihren Sinn gerade erst in der Anwendung der Ideenwelt auf die empirische Wirklichkeit. Obwohl selbst der Ideenwelt angehörig, haben die Ideen von Gleichheit und Vielheit gerade die Umwandlung der Ideenwelt in Erscheinung zum Inhalte.[12]) Denn im Sinne der reinen Inhaltlichkeit der Idee erscheinen diese Begriffe gewissermaßen überflüssig. Die gleiche Eigenschaft an verschiedenen Dingen ist, als Idee gefaßt, nur dieselbe Eigenschaft. Das Grün einer Wiese ist dasselbe wie das der zweiten. Was das eine Tier als Pferd charakterisiert, ist dasselbe, was auch ein anderes zum Pferde macht, und nicht nur ein Gleiches. Nur in der Erscheinungswelt handelt es sich um zwei Pferde, in der Ideenwelt gibt es nur ein „Pferd an sich“. Im Timäos wird diese Identität des Gleichen in umgekehrtem Wege als der tiefste Sinn in der Erscheinungswelt gedeutet, wenn z. B. jedes Feuer ein Teil des Weltfeuers, ja die Seele selbst als ein Teil des Seelenhaften überhaupt, der Weltseele bezeichnet wird (s. Tim. 41 D—E und auch Phil. 30 A). Das ist eben die μετοχή (Teilnahme) der Dinge an der Idee. Empirisch

---

[11]) So z. B. bei dem jüdischen Mathematiker Abraham ibn Esra und früher bei den Pythagoräern.

[12]) Zeller bestreitet allerdings (Phil. d. Gr. Bd. III S. 679), daß Plato die Zahlen selbst als Ideen betrachtet habe, andrerseits läßt sich aber zwischen der Zahl und ihrer Idee, welch letztere doch Plato oft vorführt, gerade wegen der spezifischen Natur der Zahl ein Unterschied nicht finden.

tritt z. B. die Schönheit in der Vielzahl der schönen Dinge auf, dennoch ist sie ungeteilte Einheit, bloß weil sie in allen Dingen dieselbe, eben Schönheit ist. Die reinen Ideen können aber als solche weder gezählt noch verglichen werden — auch untereinander nicht. Dies ist der Grund, weshalb wir, wo wir Begriffe wie Gleichheit und Vielheit logisch auf die Ideenwelt anwenden wollen, uns schon in logischen Widersprüchen bewegen. Wenn in der Kantischen Antinomik aus dieser Tatsache die Folgerung abgeleitet wird, daß wir eben die Grundbegriffe unserer Logik auf die Idee nicht anwenden dürfen, so wird bei Plato der Grund hiefür aus seinem ganzen Systeme unmittelbarer ersichtlich. Die Ideen sind nicht durch ihre Vielheit, durch begriffliche Gleichheit oder Ungleichheit verbunden oder geschieden, ihre Bindung ist eine rein ideelle, formal überhaupt nicht zu fassende *κοινωνία* (Gemeinschaft). Man könnte sie als letzte Aspekte oder real als letzte Kräfte des Urwesenhaften betrachten. So hat es also keinen Sinn, die Ideen des Einen und des Seins z. B. als „zwei Ideen" zu betrachten und aufeinander logisch zu beziehen. Wo dies, wie im „Parmenides" oder im „Sophisten" versucht wird, ist logische Verwirrung die einzig mögliche Folge.

Erst dort, wo die empirische Welt aus der Ideenwelt erklärt werden soll, muß es klar werden, wie die reine Idee gleich dem Gotte Dionysos zerstückt, wie die reine Qualität ins Unendliche vervielfacht, das heißt gebrochen wird. Diese Erklärung bietet sich Plato im Pythagoreismus, der in der Urqualität der Zahlen selbst, in ihren Beziehungen zu einander und ihren Kombinationen miteinander den Grund dafür erblickt, daß die Ideen in der Erscheinungswelt in deren quantitativ-qualitativer Bestimmtheit, in realer räumlich-zeitlicher Kombinatorik sich offenbaren. So wird der Pythagoreismus die Grundlage der platonischen Weltschöpfungslehre. Denn die Form bedeutet für Pythagoras wie für Plato nicht ein zufällig zur Wirklichkeit der Welt Hinzutretendes oder diese bloß Regelndes, sondern geradezu den Grund ihres Soundsoseins. Und indem die Weltwirklichkeit nach Möglichkeit in Gedanken auf das in ihr lebendige Gesetz zurückgeführt wird, wird in der Idee die weltbauende Kraft begriffen.

Ist der Begriff der *ἀνάμνησις* in seinem Zusammenhange mit dem ganzen Erkenntnisprobleme erkannt, so soll dieser Zusammen-

hang durchaus nicht — wie dies von einigen Erklärern so aufgefaßt wurde — den Sinn einer bloßen Analogie haben. In allen Bewußtseinsvorgängen findet eine fortwährende Weckung verborgener Bewußtseinsspuren statt, die von Plato als Erinnerung aufgefaßt wird. Hiefür ist wesentlich, daß nicht bloß alle Bewußtseinsvorgänge auf unbewußte Spuren: anders betrachtet, auf eine Welt unbewußt wirkender Kräfte hindeuten, sondern daß die Existenz dieser latenten Geisteselemente — wie im Phädon und im Menon 86 A angedeutet — wieder auf früheres Bewußtsein zurückgeführt wird. Wie die Gedächtnisspur auf ein bewußtes Erlebnis hinweist, wie anderseits viele unserer unbewußten Fähigkeiten und Fertigkeiten von einstigen bewußten Erfahrungen und bewußten Tätigkeiten herstammen, so soll unserer ganzen unbewußten Geisteswelt — bestehe sie aus Inhalten oder aus Funktionen — ein ursprünglich Bewußtes zugrundeliegen. Insbesondere gilt dies für die reine und doch existierende Idee, für welche wir allerdings gerade im Sinne der platonischen Lehre keinen solchen Ursprung annehmen können, der der äußeren Wahrnehmung irgendwie verglichen werden könnte. Was hier in den kühnen Bildern des Phädrus gezeigt wird, ist ein Ursprung, der eigentlich nur in einem zeitlosen Schauen beruhen kann. Anamnesis ist die in die Zeit fallende Erinnerung an jenes Zeitlose, der Aufstieg des in der Zeit sich vollziehenden Denkens, in welchem Subjekt und Objekt geschieden sind, zu jener höchsten Stufe, wo das Erkennen nichts weiter als es selbst ist und mit seinem Inhalte zusammenfällt[12]). Dieser Inhalt erscheint aber im Lichte der Anamnesis als ein potentiell unendlicher, entsprechend der Grenzenlosigkeit der seelisch-unbewußten Welt in negativem und der Verwandtschaft aller Dinge in positivem Sinne. In Fortsetzung der früher dargestellten Auseinandersetzung lautet diese Stelle des Menon: „Besitzt er (der Sklave) diese Meinungen oder nicht?"... „Wenn er sie aber nicht in dem jetzigen Leben empfangen hat, ist nicht dieses schon klar, daß er sie in einer anderen Zeit besaß und gelernt hatte?"... „Ist dies nicht jene Zeit, da er nicht als Mensch lebte?... Wenn in ihm also sowohl

---

[12]) Der enge Zusammenhang zwischen der Lehre der Anamnesis und der Ideenlehre wurde des öfteren hervorgehoben z. B. auch von Ingenbleek: „In welchem Zusammenhang steht Platos Lehre von der Anamnesis mit seiner Ideentheorie" (Sigmaringen 1890) und Stanger: Die platonische Anamnesis (Rudolphswörth 1886).

in dieser Zeit als in jener, da er nicht Mensch ist, wahre Meinungen wohnen sollen, welche, durch das Fragen erweckt, zu Erkenntnissen werden, befindet sich seine Seele also die ewige Zeit hindurch im Zustande des Gelernthabens?..." Wenn also immer die Wahrheit des Seienden uns in der Seele lebt, dann dürfte wohl die Seele unsterblich sein, so daß einer nur getrost es unternehmen kann, was er zufällig jetzt nicht weiß, das heißt: dessen er sich nicht erinnert, zu suchen und sich wiederzuerinnern (ἀναμιμνήσκεσθαι)?" Dem entspricht auch mit einer Wendung, die die Verwandschaft aller Dinge hervorhebt, der Eingang der Erörterung im „Menon": „Weil die Seele unsterblich ist und oft geboren und das hier Befindliche wie das in der Unterwelt, ja alle Dinge geschaut hat, so gibt es nichts, was sie nicht gelernt hätte; darum ist es nicht zu verwundern, wenn sie sowohl betreffs der Tugend als der anderen Dinge sich erinnert, was ein jedes sei, da sie dies schon früher wußte. Denn weil die ganze Natur verwandt ist und die Seele alles gelernt hat, kann es kein Hindernis geben für einen, der nur an ein Ding erinnert wurde, was eben die Menschen „Lernen" nennen, auch alles andere „heraufzufinden" (ἀνευρίσκειν), wenn er nur standhaft ist und nicht im Suchen ermüdet; denn Suchen und Lernen ist ganz und gar Anamnesis."

Die Anamnesis bedeutet gleichsam die Endlosigkeit des Denkens als seine die Zeit überbrückende Funktion. Denn als ein Vorgang, der dem reinen Denken gegenüber das Zeichen des Widerspruchs auf der Stirne trägt, kann der Zeitablauf im äußeren Geschehen nur als mathematisch-rhythmische Gesetzmäßigkeit begriffen werden; dagegen ist das innere Zeiterlebnis auf zweifache Weise, auch nur durch innere Erlebnisse, zu überwinden: durch die Erhebung des ausdehnungslosen Augenblicks ins Absolute oder durch einen ins Ewige sich erstreckenden Zusammenhang des inneren Geschehens. Von letzterem Gesichtspunkte aus stellt sich die Mneme als ein Prinzip dar, das die Sicherheit des Seins an der realen Welt verbürgt, indem die zeitlich auseinandertretenden Erscheinungen doch nicht auseinanderfallen. Es gibt einen unbegrenzten Zusammenhang nach Vergangenheit und Zukunft, und die Erkenntnis dieses Zusammenhangs nach der Vergangenheit hin bildet die höchste Stufe der Anamnesis, wo diese gleichsam ihrer selbst gewahr wird. So will aus der ins Zeitlose gerichteten Natur des Denkens, das potentiell auch die

ganze Zeit umspannen soll, die Unsterblichkeit der Seele bewiesen sein.

Die Mneme erstreckt sich allerdings über das Gebiet des Erkennens hinaus. Sie ist das Erhaltungsprinzip des Geistes überhaupt und macht dessen kontinuierliche Einheit aus sie gibt der momentanen Wahrnehmung Dauerexistenz (Phil. 34 A, wo sie *σωτηρία αἰσθήσεως* genannt wird, ferner Nomoi V 732 B), sie bildet den Bestand unserer Meinungen (s. auch Phil. 38 B), ja sie beherrscht auch das organische Leben (Symp. 208 A—B) in Analogie mit dem geistigen, indem in beiden Lebenssphären die Arteinheit oder die individuelle Einheit mitten im Flusse des Werdens dadurch gewahrt wird, daß statt der fortwährend sich verlierenden Elemente immer neue gleichartige entstehen und sich erhalten. Die Anamnesis aber ist das der Erhaltung entsprechende aktive Prinzip: das Prinzip der Weckung der Seele und ihrer bewußten Einordnung in den Ewigkeitszusammenhang der Dinge. So tritt sie zuerst mitten in der Sinneswahrnehmung auf als die Weckerin der Sehnsucht — wenn schon der Anblick der schönen Körperlichkeit eine unbewußte Erinnerung an die einstmals erschauten ewigen Urbilder hervorruft. Diese Erinnerung ist nur möglich dank der Mneme, welche das latente Gedächtnis jener Urbilder verkörpert. (Phädrus 250 C.) So wird aber die Erinnerung zur Weckerin der Sehnsucht (*πόθος*), und sie bedeutet somit für den Eros den in der Ahnung einer Erkenntnis gegründeten Reiz. Der Eros selbst aber ist der Weg des Gefühles von jener ersten Ahnung bis zur höchsten Erfassung der Ideenwelt, wo das Gefühl wieder in die reinste Erkenntnis einmündet. So ist auch der scheinbare Widerspruch verständlich, daß die *μνήμη* von der körperlichen Sinnesempfindung ausgeht und an dieser zuerst der Eros entzündet wird, daß aber die läuternde Kraft der Anamnesis gerade in einer vom Sinnlichen gänzlich losgelösten, ausschließlich in der Seele wurzelnden Erkenntnistätigkeit gesucht wird. Wenn die Mneme noch Körper und Seele verbindet, so schwingt sich erst die vollendete Anamnesis zu jener reinen Erkenntnis auf, die nichts als Erkenntnis ist. Sie läßt uns zunächst den Inhalt der Wahrnehmungen rein seelisch wiedererleben: „Wenn, was einmal die Seele mit dem Körper erfahren hat, sie ohne den Körper so gut als möglich heraufholt, dann sprechen wir von Wiedererinnerung" (Phil. 34 B). Aber auch jene Erkenntnis, deren Inhalt vom Sinn-

lichen möglichst freigemacht ist, wird im Phädon des öfteren angedeutet. „Würde nicht jener dies am reinsten ausführen, der am allermeisten mit der Vernunfttätigkeit (*διάνοια*) selber an jedes Ding heranträte, weder das Sehen der Vernunfttätigkeit beigesellend noch eine andere Wahrnehmung herbeiziehend, samt dem logischen Denken; sondern die lautere Vernunfttätigkeit (*εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ*) als solche anwendend, versucht er jegliches der seienden Dinge, wie es lauter und an sich besteht, zu erjagen, soweit als möglich befreit von Augen, Ohren und sozusagen der ganzen Körperlichkeit, als welche die Seele verwirrt und es ihr nicht ermöglicht, Wahrheit und den Zustand der Besonnenheit[13]) (*φρόνησις*) zu erreichen, wenn er (an der Erkenntnis) Anteil hat.“ (Phäd. 65 E—66 A.) Es ist jener Zustand, worin die Seele „danach trachtet, ganz sie selbst (*αὐτὴ καθ' αὑτὴν*) zu werden.“ (Phäd. 65 D.) Denn die Verbindung mit dem Körper gestattet ihr, dem reinen vorgeburtlichen Schauen der Ideen gegenüber, doch nur „durch trübe Organe und auch nur wenigen, wenn sie sich zu den Abbildern (*εἰκόνες*) wenden, die Art des Abgebildeten zu betrachten“ (Phädrus 250 B). Die Anamnesis will die Seele nach Möglichkeit gleichsam zu ihrem eigenen Organe machen, sie aus jenem Zustande herausheben, wo sie nur „durch den Körper, durch die Wahrnehmungen hindurch etwas betrachtet (Phäd. 79 B) — wenn sie aber an sich selbst die Betrachtung anstellt, wandert sie dorthin in das Reine, Ewige, Unsterbliche und sich Gleichbleibende, und wird, mit diesem verwandt, auch ewig mit ihm bleiben, wenn sie nur sie selbst wird und es ihr ermöglicht ist, und sie hat nun das Irren beendet und steht zu jenen Dingen immer gleich, weil sie diese (ewigen Dinge) berührt; und dieser ihr Zustand wird *φρόνησις* genannt.“

Natürlich hieße es: den Begriff der Anamnesis künstlich einengen, wenn man sie, die allerdings als Grundphänomen der Erkenntnis dargestellt wird, auf das Gebiet des Denkens beschränken wollte. Denn gerade die enge Verbindung, in welche das Wahre zum Guten und zum Schönen, die Erkenntnis zu Gefühl und Wille gesetzt ist, weist daraufhin, daß die Anamnesis nur gleichsam die Erkenntnis-

[13]) *φρόνησις* scheint bei Plato immer den seelischen Zustand, der zur reinen Erkenntnis gehört, zu bezeichnen, s. die Stelle w. u.

s e i t e eines Vorgangs betrifft, der die ganze Seele, den ganzen Menschen angeht. Sie ist freilich um so bedeutungsvoller, als erst die Erkenntnis die *κάθαρσις* sowohl des Gefühls als der Tat vollbringen kann (eben durch Vermittlung der *φρόνησις* vgl. Phäd. 69 B—C), so geht sie denn vom höchsten Seelenteile, dem *ἡνίοχος* (nach dem Bilde des Phädrus) aus und bringt jene Erschütterung der edleren und niedrigeren Seelentriebe hervor, welche zu einem entscheidungsvollen Kampfe führen muß (Phädrus 254). Ihre Verwirklichung findet sie aber erst in jener Umwendung der g a n z e n Seele, welche in dem herrlichen Höhlengleichnis geschildert wird. „Wie das Auge nicht anders imstande war, aus dem Dunkeln nach dem Hellen sich zu wenden als zusammen mit dem g a n z e n Körper, so muß man sich mit der g a n z e n Seele aus dem Werdenden umwenden, bis die Seele imstande werde, zu dem Seienden und zu dem Hellsten des Seienden sich im Schauen zu erheben; dieses aber ist, wie wir sagen, das Gute“ (Staat VII 518 C).

Das Wissen der ganzen Seele hat Plato freilich nur im Mythos angedeutet, der die Spuren mystisch-religiöser Überlieferungen an sich trägt, auf welche Plato selbst die Lehre von der *ἀνάμνησις* sowohl im Menon als im Phädon zurückführt. Sie bedeutet für ihn aber zugleich den Ausgangspunkt für jene Umwandlung der Seele und Vollendung des Lebens, welche die reine Erkenntnis dem „Philosophen“ ermöglicht. „Darum ist einzig die *διάνοια* des Philosophen in rechter Weise im Aufflug begriffen, denn jenen Dingen ist sie nach Möglichkeit immer zugewendet, denen gegenüber sie als göttlich zu bezeichnen ist. Wenn nun ein Mann solche Erinnerungsspuren (*ὑπομνήματα*) in richtiger Weise pflegt, wird er allein, mit vollkommenen Weihungen immer geweiht, wahrhaft vollkommen...“ (Phädrus 249 C.)

---

## XII.

# Einige wichtigere Erscheinungen der deutschen Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1905—1908.

Von

**H. Gomperz.**

Ziemlich weit fortgeschritten in der Ausarbeitung meines Jahresberichts erfahre ich, daß die Redaktion sich entschlossen hat, zu den Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte fortan durch Einzelbesprechungen Stellung zu nehmen. Unter diesen Umständen wäre es ein zweckloser Kraftaufwand, gerade noch für die Jahre 1905—1908 einen Bericht herzustellen, der wie die früheren (Bd. XV, S. 516 ff., Bd. XVI, S. 119 ff., 261 ff., Bd. XIX. S. 227 ff., S. 411 ff., S. 517 ff.) den Anspruch auf Vollständigkeit erheben könnte. Ich beschränke mich demnach darauf, hier über solche Arbeiten zu berichten, die mir schon bisher bekannt geworden sind und die mir entweder besonders wichtig scheinen oder doch mir zu sachlichen Bemerkungen von irgendwelcher Erheblichkeit Anlaß geben. Dieser Bericht verzichtet also nicht nur von vornherein auf Vollständigkeit, sondern es darf auch die Auswahl der besprochenen Arbeiten nicht als ein objektives Urteil über ihren Wert oder ihre Bedeutsamkeit betrachtet werden. Ich referiere über einige wichtigere Erscheinungen der Jahre 1905—1908, ohne damit über diejenigen in dem gleichen Zeitraum erschienenen Arbeiten, über die ich nicht referiere, irgendein, sei es auch nur stillschweigendes Werturteil aussprechen zu wollen. An die Spitze stelle ich die Anzeige eines Werkes, das allerdings schon 1903 erschienen war, das aber der Redaktion erst nachträglich zur Besprechung zugegangen ist.

Dr. A. Döring, Gymnasialdirektor a. D. und Universitätsprofessor. Geschichte der griechischen Philosophie. Gemeinverständlich nach den Quellen. In zwei Bänden. Leipzig, O. R. Reisland [1]), 1903. XII u. 670, VI u. 585 S.

Die auf dem Titelblatt ausgesprochene Absicht, die Geschichte der griechischen Philosophie gemeinverständlich nach den Quellen darzustellen, hat der Verfasser mit hervorragendem Erfolge verwirklicht. Auf jeder Seite gibt sich die selbständige Durcharbeitung des

[1]) Wie mir der Verfasser mitteilt, wurde der Verlag seither von H. Hugendubel in München übernommen.

Materials kund, und die Resultate dieser Arbeit finden eine klare und gefällige Einkleidung. In einem angenehmen Erzählungston fließt die Darstellung fort, auch die quellenkritischen Erörterungen sind zwanglos in diese Erzählung hineingearbeitet, in knappen Schlagworten finden sich eingeklammert die Belege, nirgends unterbrechen Anmerkungen die Lektüre. Von allen Darstellungen der Gesamtgeschichte der griechischen Philosophie, die selbstständigen wissenschaftlichen Wert für sich in Anspruch nehmen können, ist dies gewiß die am leichtesten lesbare und sollte deshalb auch auf den weitesten Leserkreis rechnen können. Für die hoffentlich bald nötig werdenden weiteren Auflagen möchte man dem Verfasser eine etwas größere Sorgfalt in stilistischer Beziehung empfehlen (ein Satz wie der in Bd. II, S. 380: „Freilich zeigen diese Ansätze auch wieder aufs deutlichste, daß ein Cicero den hohen poetischen Anhauch Platos nicht entfernt zu erreichen imstande war" ist nicht ganz vereinzelt), und auch die ziemlich zahlreichen Druckfehler sollten energischer ausgejätet werden.

Der Verfasser scheint ziemliches Gewicht auf gewisse allgemeine Gesichtspunkte zu legen, von denen er sich bei seiner Darstellung leiten ließ. Darin wird man, ohne den Wert seines Werkes zu verkennen, anderer Ansicht sein können. So meint er, Philosophie im eigentlichen Sinne sei nur die Wissenschaft vom Werte der Lebensgüter. Ein Denken mit vorwiegend theoretischem Interesse wie das der meisten Vorsokratiker gehöre eigentlich nicht in die Geschichte der Philosophie, sondern in diejenige der Naturwissenschaft. Nun hat D. für die Mehrheit der griechischen Denker gewiß recht damit, daß ihr „treibendes Grundinteresse", ihr „charakteristischer Einheitspunkt" „das Glückseligkeitsproblem" ist. Aber das griechische Denken nur, soweit es diesem Grundinteresse folgt, Philosophie zu nennen, darin kann ich nur eine ziemlich willkürliche und darum wenig empfehlenswerte Abweichung von einem seit unvordenklichen Zeiten eingebürgerten Sprachgebrauche sehen und schwer verstehen, wie man derartigen, doch rein terminologischen Fragen sachliche Bedeutung zuschreiben kann. Ebenso scheint mir D. auf formale Gesichtspunkte ein ungebührliches Gewicht zu legen, wenn er seine, gewiß ganz brauchbare Periodeneinteilung wie etwas sachlich Gegebenes behandelt. Ein Satz wie der (I, S. 657), wenn Plato der Verfasser des Philebos sei, so sei er damit geradezu in die dritte Periode noch selbst hinübergetreten, macht doch einen etwas seltsamen Eindruck.

Wenn man den philosophischen Standpunkt des Verfassers durch ein Schlagwort bezeichnen will, so muß man ihn einen empiristisch-eudämonistischen nennen. Daß dieser häufig und kräftig zutage tritt, ist natürlich und kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden. Er hat ihn auch nicht daran gehindert, sich in das Gedankenleben hervorragender Vertreter anderer Standpunkte intensiv und nicht ohne Liebe zu vertiefen, wie das namentlich bei der Darstellung von Platon und Plotin hervortritt. Trotzdem wäre natürlich ein offeneres Auge für die berechtigten Seiten des Apriorismus der Würdigung der nicht empiristischen Systeme zugute gekommen, und wenn D. die metaphysischen Partien des Platonischen Sophistes einfach als eine

„weitschichtige und teilweise unverständliche Erörterung" bezeichnet (I, S. 625), von „Parmenides" und „Politikos" aber geradezu sagt (I, S. 627), sie seien „von einer solchen Unlebendigkeit und Schwerverständlichkeit der Gedankenführung" und lieferten „so wenig einen eigentümlichen Beitrag zum Wesentlichen des Platonischen Denkens", daß sie „hier übergangen werden" können, so beweist dies doch wohl, daß die Einseitigkeit seines Standpunktes gelegentlich zu einer Schranke wird, an der sich sein Bestreben nach geschichtlichem Verständnis vorzeitig bricht.

Die Bedeutung des Werkes scheint mir im ganzen mehr in der Darstellung der Einzelheiten zu liegen. Der Verfasser versteht es gut, sich auf den Standpunkt der verschiedenen Denker zu versetzen (sofern derselbe ihm nicht allzu wenig kongenial ist), und interessiert sich lebhaft dafür, wie sich irgend eine Frage für diesen Standpunkt darstellen muß, — es ist das für ihn eine persönliche Angelegenheit. Da er die Dinge immer selbständig durchdenkt, so gibt es gerade im einzelnen viel neue Auffassungen, die immer wertvoll, wenn auch nicht immer annehmbar sind. D.s Vorliebe für scharfe Herausarbeitung von „Standpunkten" führt zu einer eigentümlichen Konsequenz. Häufiger als andere Geschichtsschreiber der alten Philosophie findet er, daß mehrere einem Denker oder einer Schule von der Überlieferung zugeschriebene Ansichten mit einander unverträglich seien. Er nimmt dann fast immer eine Änderung des Standpunktes, also eine Entwicklung, an. Es ist das vielleicht der für sein Werk am meisten charakteristische Zug. Fast für jeden Philosophen sucht er einen „Bildungsgang" zu rekonstruieren, für viele nimmt er bedeutende Verschiebungen des Lehrinhalts an. Bei der Beschaffenheit unserer Quellen liegt es in der Natur der Sache, daß derlei Annahmen selten zu beweisen, manchmal wahrscheinlich zu machen, oft gar nicht zu kontrollieren sind.

Ich gehe nun auf einiges Einzelne etwas genauer ein; natürlich ohne damit die Lektüre des Werkes, das ja sehr viele Einzelvermutungen enthält, überflüssig machen zu wollen.

In der Entwicklung des Xenophanes glaubt D. eine frühere, skeptische und eine spätere, dogmatische Phase unterscheiden zu können. Überzeugt hat er mich davon gerade nicht. In der dogmatischen Phase soll sein Pantheismus stark materialistisch gefärbt gewesen sein. Er verstand unter dem Einen Gott die Erde, deren Kugelgestalt er zuerst gelehrt habe. Zur Zeit völliger Vermischung von Erde und Wasser war „der kugelförmige Gott ... ein empfindender und denkender Lehmklumpen" (S. 81). Derartige Kraßheiten darf man doch ohne ausdrückliches Zeugnis, auf Grund bloßer Schlußfolgerungen, einem Denker schwerlich beilegen.

S. 107 ff. wird ein sehr interessanter Versuch gemacht, in der Entwicklung des Pythagoreismus mehrere Perioden zu unterscheiden. Vorausgesetzt wird dabei die vom Verfasser nachdrücklich behauptete Unechtheit, wie es scheint aller, im Altertum dem Philolaos zugeschriebenen Schriften. Aus der dem Parmenides beigelegten Identifizierung von Morgen- und Abendstern schließt D., daß die Unterscheidung der Planeten von den Fixsternen

damals noch nicht vollzogen war, und dies gibt die Grundlage für die Auseinanderhaltung einer älteren und jüngeren Gestalt des pythagoreischen Weltbildes. Zwischen der älteren und der Lehre des Parmenides werden polemische Bezüge angenommen, und namentlich die „Scheinlehre“ des Parmenides wird in sehr interessanter Weise besprochen. D.s Annahme, daß die meisten der Zenonischen Beweise sich gegen die Pythagoreer gerichtet hätten, scheint mir nicht hinreichend begründet.

Wenn D. im Leben des Empedokles zwei ganz verschiedenartige Epochen unterscheidet, deren erster, materialistischer, das naturphilosophische Lehrgedicht, deren zweiter, orphischer, die „Reinigungen“ angehören sollen, so glaube ich, daß er entschieden die Widersprüche unterschätzt, die in einem Kopf auch zu einer und derselben Zeit nebeneinander bestehen können. Hundert Erfahrungen beweisen, daß gewagte naturwissenschaftliche Hypothesen und überlieferte Religionsvorstellungen sich psychologisch miteinander vertragen können, auch wo sie logisch gegeneinander zu streiten scheinen.

In der Darstellung des Sokrates bewegt sich der Verfasser naturgemäß in den Bahnen, die seine Monographie über „Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem“ vorgezeichnet hatte. Die quellenkritische Grundvoraussetzung, die Xenophontischen Memorabilien seien eine Geschichtsurkunde, die fast uneingeschränktes Zutrauen verdiene, ist in meinen Augen der Grundfehler seiner Auffassung, ein wahres πρῶτον ψεῦδος (vgl. diese Zeitschrift, Bd. XIX, S. 239). Doch beeinflußt sie D.s Sokratesbild nicht in solchem Maße, daß man über dasselbe nicht trotzdem diskutieren könnte. Er stellt sich vor, das Ziel der Sokratischen Wirksamkeit sei eine Staatsreform gewesen. Unter Ausschaltung der Beamtenerlosung habe er die demokratische Verfassungsform aufrecht halten wollen, ihr jedoch dadurch einen anderen I n h a l t zu geben gestrebt, daß er den zur Staatsleitung befähigten Männern schon in der Jugend die erforderliche Sachkunde und insbesondere die nötige sittliche Erkenntnis einzuimpfen versuchte. Sein Ideal sei gewesen, einen Kreis von ihm persönlich beeinflußter, in der Staats- und Tugendlehre ausgebildeter Jünglinge die maßgebenden Stellungen in der Athenischen Demokratie einnehmen zu sehen. Nun leugne ich keineswegs, daß damit e i n e meist etwas vernachlässigte Seite der Sokratischen Wirksamkeit recht zutreffend bezeichnet wird. Doch muß ich dem sofort zwei weitgehende Einschränkungen hinzufügen. M. E. ist unsere Haupterkenntnisquelle für Sokrates der Rückschluß von den übereinstimmenden Tendenzen der Jünger auf die Grundtendenz des Meisters. Da nun b e i a l l e n Jüngern die rationale Gestaltung des Individuallebens ein selbstwertiges Ziel ist, so haben wir nicht das Recht, zu bezweifeln, daß auch für den Meister die wissenschaftlich begründete Versittlichung des Lebens der Einzelnen nicht bloß Mittel, sondern auch Zweck gewesen ist. Was aber seine Gedanken über die wünschenswerte Gestaltung des öffentlichen Lebens betrifft, so war ihm gewiß die Herrschaft der Sachkundigen, die er natürlich in erster Linie auch als sittlich Wissende dachte, die Hauptsache. In diesem Sinne hätte er sicherlich auch schon die von D. als sein Ideal hingestellte

„Reform“ als großen Fortschritt begrüßt. Daß ihm aber eine „philosophische Demokratie“, bei der die Auswahl der Sachkundigen doch wenigstens formell stets das Geschäft der „Menge“ bleiben mußte, als voll befriedigendes Endziel gegolten hätte, ist schon aus dem eben angedeuteten inneren Grunde äußerst unwahrscheinlich. Man kann kaum zweifeln, daß ihm eine philosophische Aristokratie, bei der jene Abhängigkeit vom großen Haufen weggefallen wäre, als noch weit erstrebenswerter gegolten hätte. Der Umstand aber, daß sowohl bei Antisthenes als auch bei Platon sich eine unverkennbare, aus den Zeitverhältnissen aber gar nicht abzuleitende Vorliebe für eine philosophische Monarchie zeigt, zwingt uns, weiter zu gehen und zu vermuten, es habe ihm, wenigstens als theoretisches Ideal, geradezu die Alleinherrschaft eines in politischer und sittlicher Hinsicht Wissenden, der aufgeklärte Despotismus eines Philosophen, vorgeschwebt. Und es muß stets die Möglichkeit, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit, im Auge behalten werden, es habe diese Hinneigung des Sokrates zur philosophischen Tyrannis einen wesentlichen Anstoß zu seiner Anklage und Verurteilung gegeben.

Die Darstellung Platons bei D. ist, wie schon erwähnt, liebevoller, als man angesichts seines geringen Verständnisses für metaphysische Probleme fürchten könnte. Nur bei der Beurteilung von Platons romantischer Päderastie, deren sinnliche Grundlage er übrigens mit richtigem Blick einschätzt, macht sich eine gewisse Engherzigkeit bemerklich. Die Darstellung krankt hier hauptsächlich an der ziemlich willkürlichen, und in der Willkür unglücklichen chronologischen Anordnung der Schriften. Über das einzig objektive, die Willkür ausschaltende Anordnungsprinzip, das sprachstatistische, geht D. (I. S. 539) mit einigen recht oberflächlichen Bemerkungen hinweg, die das wesentliche, die Übereinstimmung der v e r s c h i e d e n e n stilgeschichtlichen Untersuchungen in d e n s e l b e n Hauptergebnissen, ganz außer acht lassen. „So bleibt also die auch an sich des Gegenstandes allein würdige Lösung der Frage aus dem Inhalt der Schriften selbst zugleich die einzig mögliche.“ Aber auch von dieser inhaltlich-sachlichen Datierungsmethode gibt der Verfasser kein glückliches Spezimen. Denn statt, wie man doch nach seinen Voraussetzungen erwarten sollte, sich von dem Bestreben leiten zu lassen, Platons philosophische Entwicklung möglichst geradlinig zu konstruieren, folgt er allerlei trügerischen Einzelerwägungen und gelangt so zu einer Anordnung, die dem Philosophen ein fast ganz planloses Hin- und Herschwanken zwischen verschiedenen Denkrichtungen zutraut. Seine Anordnung der Platonischen Schriften ist die folgende: Protagoras, Hippias Minor, Laches, Charmides, Lysis, Menon, Euthyphron, Apologie, Kriton, Gorgias, Theaitetos, Republik (1. Fassung), Timaios, Kritias, Republik (2. Fassung), Phaidros, Euthydemos, Sophistes, Politikos, Parmenides, Symposion, Phaidon, Republik (3. Fassung), Gesetze. Der Philebos soll unecht sein (!). Ich bin gewiß der letzte, der eine E n t w i c k l u n g in Platons Denken leugnen möchte. Aber ein so planloses Hin und Her, wie es, nur dem Schaukeln eines sturmgepeitschten Schiffes vergleichbar, durch D.s Anordnung diesem Denker geliehen wird, dürfte man doch nur auf Grund

der sichersten Zeugnisse für möglich halten. In Gorgias vertritt der Philosoph das Ideal der Seelengesundheit und wertet sie unvergleichlich höher als alle irdischen Güter. In dem später geschriebenen „Urstaat" soll diese Ansicht „ganz in den Hintergrund getreten" sein (I., S. 584), und es soll die Glückseligkeit „im ganz landläufigen Sinne der behaglichen Befriedigung aller Lebensbedürfnisse" verstanden werden (I., S. 580). In der 2. Fassung des Staates ist sie dann auf einmal wieder da. Im Timaios kennt er die Ideenlehre, in der unmittelbar vorher und nachher geschriebenen 1. und 2. Fassung der Republik fehlt sie, im Phaidros kommt sie vor, im Sophistes wird sie umgearbeitet, im Symposion soll sie nicht zum Ausdruck kommen, im Phaidon und in der 3. Fassung des Staates wird sie wieder vorgetragen, in den Gesetzen ist sie wieder aufgegeben! Glücklicherweise waltet in solcher Verwirrung nicht die Notwendigkeit einer psychologischen Entwicklung, sondern der irregegangene Scharfsinn einer gelehrten Konstruktion.

Die Behauptung, daß Eudoxos von Knidos der erste gewesen sei, der „mit wissenschaftlicher Begründung eine Bestimmung des höchsten Gutes vertreten" habe, scheint mir nicht begründet. In den wenigen Nachrichten, die wir über ihn besitzen, sehe ich kein Anzeichen dafür, daß sein Hedonismus „wissenschaftlicher" gewesen wäre als der der Kyrenaiker. Die Zuweisung des Platonischen Philebos an ein Mitglied der alten Akademie scheint mir D. nur durch willkürliche und nichtssagende Argumente zu begründen.

Die Philosophie des Aristoteles wird sehr ausführlich und im ganzen mit Verständnis und Sympathie dargestellt. Nur die Logik wird hart und, wie ich glaube, ungerecht beurteilt (II, S. 41). Wenn D. die „Natur" im Aristotelischen Sinne als die die Welt unter dem Mond beherrschende stofflose Wesenheit auffaßt und sie mit der Gottheit und den Sphärengeistern in Parallele setzt, so geht das wohl ein wenig über die vom Stagiriten geäußerten Gedanken hinaus. Es fragt sich doch, ob sie ihm mehr ist als die Summe aller einzelnen in der irdischen Welt wirksamen „Formen". Im ganzen gewinnt man den Eindruck, daß der Verfasser in der Philosophie des Aristoteles und besonders in seiner Ethik den Höhepunkt des griechischen Denkens erblickt.

Bei dem Gewicht, das D. auf die wissenschaftlich begründete Lebensgüterlehre legt, ist man überrascht, die Stoa verhältnismäßig kurz behandelt zu sehen. Bei der Darstellung ihrer Ethik scheint er mir in denselben Fehler zu verfallen, wie die meisten bisherigen Darstellungen. Er faßt nämlich die Lehre vom Werte der *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* und die auf ihr beruhende Tugend- und Pflichtenlehre als eine „Anpassung an den Standpunkt des Lebens" auf. Ich glaube in meiner „Lebensauffassung der griechischen Philosophen" gezeigt zu haben, daß sie ein integrierender Bestandteil der spezifisch stoischen Ethik ist, da die „Tugend" gar keinen Inhalt hätte, wenn sie nicht in die konsequente Aneignung resp. Ablehnung der, an sich allerdings ethisch indifferenten, *προηγμένα* resp. *ἀποπροηγμένα* gesetzt würde. Demgemäß halte ich die Formel des Diogenes von Seleukeia und des Antipater von Tarsos, das höchste Gut bestehe in der „Vernünftigkeit in der

Auswahl des Naturgemäßen und der Vermeidung (des Gegenteils)" für den zutreffendsten Ausdruck des Grundgedankens der altstoischen Ethik, während D. in ihr „einen vollständigen Abfall vom stoischen Prinzip" erblickt (II, S. 253, vgl. S. 287).

Epikur wird im ganzen gerecht eingeschätzt, aber psychologisch wohl nicht ganz zulänglich gewürdigt. Auch kann ich des Verfassers Entrüstung über die Epikureische „declinatio atomorum" nicht teilen („eine höchst lächerliche Hilfshypothese", II, S. 178). Vgl. mein „Problem der Willensfreiheit", S. 155 ff.

Sehr ausführlich behandelt D. die Zeit der Epigonen und Eklektiker und geht auf die in dieser Epoche zwischen den einzelnen Schulen stattfindenden oder zu vermutenden Wechselbeziehungen mit besonderer Vorliebe ein. Vielleicht geht er manchmal in der Annahme solcher Beziehungen sogar ein bißchen zu weit. Die Bedeutung des Karneades für die Entwicklung des griechischen Denkens, namentlich seine Polemik gegen andere Denkrichtungen und die Einwirkung dieser Polemik auf die Fortbildung derselben, werden — im ganzen gewiß mit Recht — stärker als in den bisherigen Darstellungen betont. Recht charakteristisch für den Verfasser ist es, daß ihm Panaitios offenbar sympathischer ist als die alten Stoiker (s. die Würdigung II, S. 303). Ohne für das dichterische Moment in Platon oder Plotin unempfänglich zu sein, zeichnet er sich doch durch eine recht auffällige Schwunglosigkeit aus. Dagegen stimme ich seiner Charakteristik von Ciceros philosophischer Minderwertigkeit aus voller Überzeugung zu (II, S. 368 f.).

Auf ansprechende Weise begründet D. die Vermutung, daß Ainesidemos ein Schüler des Antiochas von Askalon gewesen sei, der sich, als Antiochos zum Dogmatismus überging, von diesem getrennt habe (II, S. 393). Mit dankenswerter Ausführlichkeit wird auch das System — wenn man es so nennen kann — des Sextus Empiricus dargestellt. Hübsch ist die Charakteristik des Seneca, den er mit einem glücklichen Ausdruck einen stoischen „Hofprediger" nennt (II, S. 437), und seine Kontrastierung mit Epiktet.

Daß Plotin bei D. eine billigere Würdigung findet als man nach seinem Standpunkt erwarten würde, habe ich schon angedeutet. Nur eines ist mir unbegreiflich geblieben. Der Begründer des Neuplatonismus wird von D. deswegen getadelt (II, S. 550), weil er die Ekstase nicht als völlige Bewußtlosigkeit beschreibt, obwohl dies, nach der Ansicht des Verfassers, in der Konsequenz seiner metaphysischen Theorie läge. „Bei wirklichem Gleichwerden mit dem Urgrunde muß Bewußtlosigkeit und absolute Ausleerung des seelischen Lebens eintreten." Wenn daher Plotin dieses Gleichwerden als einen Wonnezustand schildert, so „liegt darin keine strenge Folgerichtigkeit". D. vergißt ganz, daß doch Plotin die Ekstase nicht nach den Erfordernissen seiner metaphysischen Theorie schildern konnte, sondern sie so beschreiben mußte, wie er sie erlebt hatte. Man kann ihn tadeln, weil er eine metaphysische Theorie vorträgt, aus der sich die mystische Erfahrung nicht voll-

kommen konsequent ableiten läßt, aber dafür, daß er diese Erfahrung so schildert, wie er sie erlebt hat, und nicht so, wie sie nach seinen metaphysischen Voraussetzungen erlebt werden „muß", verdient er gewiß alles andere eher als Tadel.

Über die späteren Neuplatoniker gießt der Verfasser die volle Schale seines Ingrimms aus und redet z. B. von des Proklos „staunenswertem, aber mißleiteten, übel angebrachten, an ein Nichts verschwendeten Scharfsinn". Es ist also D. jedenfalls nicht gelungen, sich in Proklos hineinzuversetzen und die ihn präokkupierenden Probleme mit seinen Augen anzusehen. Ich weiß nicht, ob es mir gelingen würde. Aber gelänge es mir nicht, so würde ich darin eine Schranke meines historischen Verständnisses erblicken und es gewiß nicht dem Proklos zum Vorwurf machen, daß es mir nicht gelungen wäre, ihn zu verstehen.

Es geht aus dem Gesagten hervor, daß D.s Auffassungen nicht ohne Kritik angenommen werden können. Um so nachdrücklicher sei zum Schluß noch einmal betont, daß sein Werk als Ganzes große Vorzüge besitzt und eine dankenswerte Bereicherung der Literatur darstellt, die auch der Fachmann in vielen Fällen mit Nutzen zu Rate ziehen wird.

Robert Pöhlmann, Sokratische Studien. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München. 1906. Heft 1. S. 49—142.

Bd. XV, S. 583 dieser Zeitschrift hatte sich darüber zu berichten, wie der Verfasser einige aus dem Zusammenhange gerissene Sätze aus meines Vaters „Griechischen Denkern" zum Anlaß nahm, um in einem ganzen Buche Sokrates und sein Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit) darzulegen, daß durch die Verurteilung des Sokrates „die Lehrfreiheit" verletzt worden sei. Ähnlich knüpft P. in dieser neuen Veröffentlichung polemisch an einige Sätze in Ed. Meyers Geschichte des Altertums, Band IV, an, um mit schwer begreiflicher und schwer erträglicher Breite darzutun, es sei das Verhalten des Sokrates zur griechischen Volksreligion ein „kritisches", aufgeklärtes, „modernes" gewesen. Die pars maior oder doch die pars sanior der Forscher wird P. heute darin zustimmen, daß die Verbindung, in die Platon in der Apologie das Wirken des Sokrates mit einem Delphischen Orakelspruche bringt, für die Frömmigkeit des Sokrates wenig beweist, und daß auch die Darstellung seiner Frömmigkeit bei Xenophon kein glaubwürdiges historisches Zeugnis ist. Der Leser harrt nun gespannt der positiven Antwort, die der Verfasser auf die Frage geben wird, was denn tatsächlich die Stellung des geschichtlichen Sokrates zum Götterglauben gewesen sei? Liest er dann endlich auf S. 116: „Wie freilich Sokrates im Innersten seines Herzens über diese Frage gedacht hat, wissen wir nicht", so wird er begreiflicherweise einigermaßen enttäuscht sein. Ich halte die Entscheidung ja leider für sehr richtig, aber sie hätte sich doch wohl etwas knapper begründen lassen. Und was nützt aller Nachdruck, den P. auf das „kritische" Verhalten des Sokrates in religiöser Beziehung legt, wenn wir gar nicht erfahren, zu

welchem Standpunkt ihn seine Kritik geführt hat? Denn daß er nicht alle Mythen der Überlieferung blind nachgesprochen haben wird, ist doch zu selbstverständlich, um eines so ausführlichen Beweises zu bedürfen. Ich glaube aber auch, daß wir, ohne über die Religiosität des Sokrates sehr viel bestimmtes zu wissen, uns von einigen ihrer Züge doch vermutungsweise ein Bild machen können, und daß dieses Bild seine Stellung zur Religion zwar gewiß nicht als eine „unkritische“ zeigt, aber doch als eine solche, die sich von jener „Aufklärung“ in modernem Sinne, an die P. bei seinem „Kritizismus“ vorzugsweise zu denken scheint, recht wesentlich unterscheidet. Ich glaube, eine solche hypothetische Rekonstruktion der Sokratischen Religiosität dürfte etwa zu folgender Anschauung führen.

Die „Kritik“ des Sokrates wird auf dem religiösen wie auf anderen Gebieten vor allem darin bestanden haben, daß er sich seines Nichtwissens bewußt war und — es zu überwinden strebte. Dieses bewußte Nichtwissen wird sich nun aber — auf religiösem ganz wie auf ethischem Gebiete — weniger auf den Inhalt der Überlieferung als auf dessen richtige Bestimmung bezogen haben. So wie Sokrates niemals gefragt hat: gibt es wirklich eine Tapferkeit, eine Gerechtigkeit, eine Tugend, werden diese Tugenden mit Recht geschätzt und geübt? ,sondern allezeit nur: was ist unter Tapferkeit, Gerechtigkeit, Tugend in Wahrheit zu verstehen, aus welchem Grunde sind sie zu schätzen und zu üben?, so wird er auch schwerlich gefragt haben: gibt es wirklich Götter, nehmen sie wirklich Einfluß auf das menschliche Leben, haben sich die mythischen Begebenheiten wirklich zugetragen, soll man die Götter wirklich verehren, zu ihnen beten und ihnen in der herkömmlichen Weise Opfer darbringen?, sondern seine Fragen dürften etwa gelautet haben: wie haben wir uns die Götter zu denken, in welcher Weise mögen sie auf das menschliche Leben Einfluß nehmen, was mag der tiefere Sinn der Mythen sein, was sollen wir an ihnen verehren, worum sollen wir sie bitten, was mag die eigentliche Bedeutung der herkömmlichen Opfer sein? Und sowie er jene ethischen Fragen nicht durch dogmatische Machtsprüche beantwortete, sondern von Mann zu Mann nach einer ihn befriedigenden Antwort herumfragte, höchstens durch die Art seiner Fragestellung die Richtung andeutend, in der er eine Lösung der Probleme suchte, — so wird er auch in religiöser Hinsicht kein feststehendes Lehrgebäude besessen haben, sondern von denen, „die sich für wissend hielten inbezug auf derartiges“ Auskunft erbeten, und höchstens durch die Formulierung seiner Fragen die Bahnen verraten haben, in denen sich sein eigenes Denken bewegte. Dabei ist es aber von vorneherein klar, daß das Denken des Sokrates sich nicht mit der gleichen Intensität und Energie den religiösen wie den ethischen Problemen zugewandt haben kann, — sonst wäre er ja in demselben Sinne ein Reformator der Religion wie ein Reformator der Ethik geworden. Diese Verschiedenheit in der Energie der geistigen Betätigung auf beiden Gebieten hatte gewiß ihre tiefen psychologischen Wurzeln, dürfte sich aber dem Bewußtsein des Denkers selbst dargestellt haben als ein Unterschied in der Zugänglichkeit gesicherter Erkenntnisse in beiden

Sphären: die Unwissenheit inbezug auf das Göttliche wird ihm schwerer überwindlich und deshalb leichter erträglich erschienen sein als die Unwissenheit inbezug auf das Gute. Blieb aber bei ihm die Voraussetzung unerschüttert, daß den Grundbegriffen der Volksreligion, recht verstanden, innere Berechtigung zukomme, während ihm zugleich die Erreichung solch eines rechten Verständnisses als in hohem Maße problematisch galt und somit auch seinen Denkeifer nicht vorzugsweise auf sich lenkte, so erklärt sich hieraus zwanglos der unleugbare konservative Zug seines religiösen Verhaltens, dessen Hervorhebung P. Ed. Meyer zum Vorwurfe macht, ohne daß doch darin eine prinzipiell „unkritische“ Stellung zu der religiösen Überlieferung läge. Was aber die Richtungen betrifft, in denen Sokrates die Lösung der religiösen Probleme gesucht haben mag, so wird man vielleicht etwa folgendes sagen dürfen. Seinem Intellektualismus entsprechend, wird ihm die Gottheit vor allem als ein Wesen mit übermenschlichem Wissen, demnach als übermenschliche Weisheit erschienen sein. Es ist daher anzunehmen, daß er sie persönlich = bewußt gedacht hat. Und wegen des engen Zusammenhanges, in dem für ihn Weisheit und Tugend standen, wird er ihre Wirksamkeit wohl auch als eine zweckmäßige und deshalb gute zu erfassen gesucht haben. Die Frage, ob es derartiger weiser und zweckvoll wirkender Wesen nur eins oder mehrere gebe, wird er schwerlich dogmatisch beantwortet haben. Es mußte von seinem Gesichtspunkte aus auch ziemlich gleichgültig sein, in wieviel Exemplaren dieses Göttliche verwirklicht sein mochte, da ja zwischen vollkommenen Intelligenzen ein Streit von vorneherein ausgeschlossen war, und es mag in dieser Hinsicht wohl ein ähnliches Schwanken bei ihm stattgefunden haben wie inbezug auf die Frage, ob eine philosophische Aristokratie oder eine philosophische Monarchie die wünschenswertere Staatsform sei. Daß Stadt und Welt von Wissenden gelenkt würden, mochte ihm wesentlich, von wievielen Wissenden sie beherscht würden, nebensächlich erscheinen. Daß er die Göttlichkeit der Gestirne keineswegs in Zweifel zog, scheint mir durch die von der Sonne handelnde Stelle der Apologie sichergestellt. Es ist ferner überaus wahrscheinlich, daß er den Beweis für die Vollkommenheit der göttlichen Intelligenz in der zweckmäßigen Einrichtung des Kosmos erblickte, — ganz so wie er durchweg aus der Trefflichkeit des Werkes auf die „Weisheit“ des Werkmeisters schloß. Vielleicht ist es kein Zufall, daß Platon im Timaios für Gott dasselbe Wort „Demiurg“ gebraucht, dessen sich Sokrates für die von ihm ihrer Sachkenntnis wegen so geschätzten Handwerker und Fachmänner zu bedienen pflegte. Gott als der ideale Handwerker oder Fachmann ist eine Paradoxie, die gerade Sokrates sehr wohl zuzutrauen ist. Daher kann ich es nicht unwahrscheinlich finden, daß der von Xenophon mitgeteilte teleologische Gottesbeweis in den Grundzügen wirklich auf ihn zurückgeht. Wieweit auch im einzelnen, wird sich schwerlich ausmachen lassen. Gerne möchte man glauben, Sokrates habe dabei das Hauptgewicht auf die technische Vollkommenheit der Welt, auf die innere Zusammenstimmung ihrer Teile, gelegt, Xenophon aber, oder seine kynische Quelle, habe den Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit f ü r d e n M e n s c h e n

aus eigenem hinzugefügt. Jedenfalls dürfte ihm der Gedanke einer immanenten, also unbewußten Zweckmäßigkeit im pantheistischen Sinne recht ferne gelegen haben. Wie er sich das Eingreifen der Gottheit ins menschliche Leben gedacht haben mag, ist uns näher zu wissen nicht vergönnt. Daß er die von P. ganz gut, wenn auch nicht neuartig gekennzeichneten triebhaften Regungen, die er das dämonische Zeichen zu nennen pflegte, auf die Gottheit zurückführte, scheint mir außer Zweifel zu stehen, und P.s Versuch, das Daimonion zu einer „Schicksalsmacht" abzuschwächen, halte ich für aussichtslos. Allein ob er solche Zeichen für ad hoc erfolgende Eingriffe der Gottheit in den Weltlauf oder mehr für notwendige Äußerungen einer einfürallemal festgelegten Gesetzlichkeit hielt, wissen wir nicht. Wenn er an Mantik überhaupt geglaubt hat, wird er sie sich wohl eher im letzteren Sinne zurechtgelegt haben. Die Gottesverehrung im allgemeinen wird er als den natürlichen Ausdruck des zwischen Gott und Mensch bestehenden Weisheitsunterschiedes aufgefaßt haben. Recht wahrscheinlich ist es, daß ihm das Gebet um bestimmte einzelne Güter als vermessener Eingriff in die göttliche Weisheit erschienen sein mag, und daß es ihm als vernünftiger galt, nur um Einsicht oder Tüchtigkeit im allgemeinen zu bitten. Und wie er sich den Sinn von Mythen und Opfern zurechtgelegt haben mag, darüber wissen wir fast nichts. Soweit er über diese Dinge überhaupt nachgedacht hat, wird er sich zu ihnen wohl ähnlich verhalten haben, wie zu den Worten der Dichter: er mag versucht haben, durch Umdeutung und allegorische Auslegung eine in seinem Sinne vernünftige Bedeutung in sie hineinzulegen. Kurz also, in der Richtung eines intellektualistisch-moralistischen Theismus, mit Hinneigung zu einem, wenn auch nicht absoluten Monotheismus, dürfte sich das „kritische" Denken des Sokrates über die religiösen Probleme wohl bewegt haben. Nichts aber berechtigt uns, daran zu zweifeln, daß diesem Denken ein ungebrochenes religiöses Fühlen zugrunde lag, und daß das stolze Selbstbewußtsein seiner frei auf sich selbst gestellten Persönlichkeit eingebettet war in ein ruhiges Vertrauen zu einer Welt und Leben weise zum Guten lenkenden höheren Macht, etwa nach der Formel: „Wenn ich das meine tue, wird die Gottheit für das andere sorgen". Ich halte es für den Grundfehler der P.schen Fragestellung, verkannt zu haben, daß der Entschluß des Menschen, sein Leben in die eigene Hand zu nehmen, nicht behindert, sondern ergänzt wird, durch die Zuversicht, er brauche sich wegen dessen, was nicht in seiner Hand liegt, keine Sorgen zu machen, da das Feld menschlicher Verantwortlichkeit eingerahmt werde von einer weiteren Sphäre mehr als menschlicher Ordnung und Zweckbestimmtheit. Wenn es, wie der Verfasser anzunehmen scheint, für das „moderne" Lebensgefühl charakteristisch ist, daß das Individuum sich nicht nur als auf sich selbst gestellt, sondern auch als einsam in der Welt stehend empfindet, dann war in dieser Beziehung Sokrates gewiß k e i n „Moderner"!

(Fortsetzung folgt.)

# Rezensionen.

M. Wundt. Griechische Weltanschauung. Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 329. Teubner 1910.

In höchst geistreicher und eigenartiger Weise versucht dies Büchlein die Weltanschauung der Griechen in ihrer Entwicklung von den Uranfängen bis zum Übergang ins Christentum zu konstruieren. Aber mit letzterem Worte ist auch schon ein gewisser Mangel angedeutet, der, wie jeder Konstruktion des Mannigfachen und Lebendigen, so auch dieser anhaftet. In drei Stufen vollzieht sich nach dem Verf. diese Entwicklung. Ursprünglich ist das Fühlen und Denken des Griechen ganz von dem Göttlichen bedingt, das für ihn Natur und Leben beherrscht, und neben dem er sich nicht als eigene Persönlichkeit empfindet. Mit Homer beginnt die Entwicklung eines immer schrankenloseren Individualismus und Subjektivismus, der die Natur entgöttert und aus sich heraus Welt und Leben bestimmen, aber auch genießen will, damit jedoch sich eben von dem Äußeren, das er beherrschen möchte, abhängig macht und so sich selbst aufhebt. Demokrit und die Sophisten, Aristipp und Epikur sind die hauptsächlichsten Vertreter dieser zweiten Stufe. Dieser extreme Individualismus beherrscht die gesamte Kultur der griechischen Spätzeit. Daneben aber entsteht, hauptsächlich mit Sokrates beginnend, in Plato und Aristoteles gipfelnd, aber von ihnen aus weiter wirkend bis zum Neuplatonismus, eine Weltanschauung, die in der über der Welt waltenden göttlichen Vernunft, deren Ausfluß die menschliche ist, das Allgemeingültige sieht und damit in gewisser Beziehung zu der ursprünglichen Anschauung des Griechentums zurückkehrt, nur daß sie nun und besonders Plato die Natur und den Menschen, soweit er in sie verstrickt ist, als etwas Niederes betrachtet. Nur in dem Streben nach dem Göttlichen (dem Eros) haben Natur und Mensch teil an ihm und Wert. An diesen Standpunkt, der seine Heimstätte in der Philosophie hat, knüpft das Christentum, so wie es sich unter dem Einfluß des Griechentums entwickelt, unmittelbar an; es ist somit die Vollendung der in dem letzteren ursprünglich angelegten und im Platonismus vollendeten Weltanschauung. Nur — und das sei noch nicht genügend erkannt — zu dem schrankenlosen Individualismus, der das griechisch-römische Leben in seinen Ausgängen beherrscht, verhält es sich polemisch. — Mit welch bewundernswerter Beherrschung des Stoffes diese tiefgründigen Gedanken in den sechs Abschnitten: Natur, Gott, Bestimmung des Menschen, Gesellschaft, Kunst, griechische und christliche Weltanschauung im einzelnen durchgeführt sind, kann ich hier nicht darlegen.

Dennoch scheint mir diese großzügige Konstruktion nicht überall der Wirklichkeit zu entsprechen. Ich hebe nur die hauptsächlichsten Einwände hervor. Es ist nicht nur das Kennzeichen des ursprünglichen Griechentums, sondern aller Naturvölker, daß für sie Natur und Leben vom Dämonischen erfüllt und bestimmt sind. Somit können Platonismus und Christentum nicht nur als Verwirklichung ursprünglichen Griechentums gelten. Ferner ist es wohl weniger Hingabe an das Dämonische als Furcht vor ihm, die das Verhältnis des Naturmenschen und so auch des Griechen der Urzeit zum Göttlichen kennzeichnet. Der Subjektivismus bedeutet die Befreiung aus diesen Fesseln, wie auch W. trefflich darlegt.

Indem der Platonismus (ebenfalls nach W.) dieses Ergebnis sich aneignet, tritt er in einen Gegensatz zu dem Standpunkt der Urzeit, der bedeutungsvoller ist als der zum Individualismus. Aber auch dieser ist, soweit er im Epikureismus gipfelt, nicht richtig dargestellt. Da Epikur in der Schmerzlosigkeit das höchste Glück sieht, ist er soweit entfernt, sich von äußeren Dingen abhängig zu machen, daß er vielmehr möglichste Bedürfnislosigkeit als den Weg zu jenem Ideal betrachtet und eine Askese predigt, die sich wenig von der kynisch-stoischen unterscheidet und seine Lehre ebenfalls als eine Vorstufe zur christlichen Lebensanschauung kennzeichnet, die mit ihm auch in ihrer Stellung zum staatlichen Leben übereinstimmt. (Vgl. die feinsinnige Abhandlung von E. Bignone, Il concetto della vita intima nella filosofia di Epicuro, Atene e Roma 1908 S. 322.) Eher könnte man mit W. sagen, daß in der Forderung der Ataraxie sich das Lustprinzip selbst aufhebt. Epikur würde das allerdings nicht zugegeben haben; denn er sah in ihr nicht nur eine positive, sondern sogar die höchste Lust. Völlig falsch ist — wenigstens für Epikur — was W. S. 105 von dem Verhältnis des Individualismus zur Kunst sagt: „So verleiht die Kunst dem Leben, das diesen Denkern (den Sophisten Aristipp und Epikur, s. S. 103) nur in einer Kette von Gefühlen besteht, seine höchste Verklärung.“ Denn für Epikur wird in der Kunst so wenig „das höchste Ziel des Strebens, ohne Leid das Leben zu genießen, erreicht“ (S. 106), daß er vielmehr die Kunst unter die eitlen Beschäftigungen zählt. Hier rächt sich am deutlichsten die Neigung zum Verallgemeinern. Unrichtig ist es endlich, wenn W. mit aller Entschiedenheit behauptet, daß das ganze Leben der griechischen und römischen Spätzeit von jenem trostlosen Individualismus ergriffen war, der allein in dem Genuß aufging. Zu dieser Welt sei das Christentum in Gegensatz getreten, während es zugleich an die platonische Philosophie anknüpfte. „An dem Mangel dieser Unterscheidung kranken die meisten der Darstellungen, die oft mit mehr Begeisterung als Sachkenntnis die Kultur der Griechen uns zu schildern unternehmen“ (S. 118f.). Nun hat uns Wendland in seiner „hellenistisch-römischen Kultur“ gezeigt, daß diese Epoche nicht nur durch Genußsucht, sondern daneben in weitem Umfange durch ein Erlösungsbedürfnis gekennzeichnet wird, das in orientalischem Synkretismus und orientalischer Mystik zuerst seine Befriedigung sucht und so dem Christentum entgegenkommt. Poseidonius und Philo, Paulus und Johannes, die Gnosis und der Neuplatonismus, Origenes und Augustin

„zeigen alle mehr oder weniger einen Einschlag dieser orientalischen Religiosität“ (Wendland S. 179). Nicht allein also im Anschluß an die platonisierende Philosophie, nicht nur im Gegensatz zum weltlichen Leben seiner Zeit hat sich das Christentum entwickelt, sondern ein lebendiger, vom Orient gefärbter Strom kam ihm aus der Zeit entgegen. Die Formel, das Christentum ist durch den Platonismus gegangenes Hellenentum, ist auch mit der vom Verfasser gemachten Einschränkungen nicht die ganze Wahrheit.

Mögen diese wenigen Zeilen zeigen, zu welcher Fülle von Gedanken das so kurze und doch so reiche Büchlein anregt. R. Philippson.

Alex Wernicke, Dr., Die Begründung des deutschen Idealismus durch Immanuel Kant. Braunschweig, Joh. Heinrich Meyer, 1910. XII, 77 S.

Karl Wolff, Schiller und das Unsterblichkeitsproblem. München, C. H. Becksche Buchhandlung 1910. V, 134 S.

Diese beiden Bücher, obwohl von ziemlich verschiedenem Wert, gehören dennoch zu einer Kategorie der Monographien, zu der der „nützlichen“ und „fleißigen“ Bücher. Sie enthalten wohl alles, was man mit gediegener und fleißiger Arbeit über ein Thema, dessen Material bereits zusammengetragen und wissenschaftlich oft bearbeitet worden ist, sich erwerben kann; sie gliedern diesen Stoff klar, übersichtlich und angenehm und hüten sich vor allen originellen und vorschnellen Hypothesen. Dies ist aber das Beste, was man über solche Schriften sagen kann, also eigentlich ein negatives Lob. Denn die Kehrseite der Medaille ist: wir erhalten aus diesen Büchern keine Bereicherung; weder unserer Kenntnisse, denn sie bringen kein neues Material, noch unserer Einsicht in die Probleme, denn die Enthaltung von schlechter Originalität hat hier auch einen Mangel an wirklicher und tiefer Originalität zur Folge. Im rein wissenschaftlichen Sinne sind also diese Bücher eigentlich überflüssig. Ihr Wert, den ich nicht leugnen will, liegt in der Möglichkeit sie als Einführungen für Anfänger zu benützen; er ist also ein pädagogischer Wert. In dieser wie auch in jeder anderen Beziehung ist das Buch Wernickes zweifellos das bessere: schon dadurch, daß es auf durchaus engen Raum, knapp und dennoch klar das Wesentliche seines Themas zusammenfaßt, wobei noch als besonderes Verdienst zu bemerken ist, daß sein Thema viel größer ist: die ganze Weltanschauung Kants, während Wolff sich auf ein Problem beschränkt. Dieser referierende Teil ist der weitaus größere in Wernickes Buch und ist auch der weitaus bessere; die Andeutungen über die historischen Zusammenhänge der Tat Kants mit Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger sind bloße Andeutungen geblieben: für den Kenner des Stoffes bieten sie wenig neues, den Anfänger werden sie wohl eher verwirren, als klären. Sonst wird das Buch, wie gesagt, als Einführung in Kants Gedankenwelt ganz nützlich sein können. Vorzug und Nachteil des Wollfschen Buches ist seine Enge: er will nur ein Problem der inneren Entwicklung Schillers beleuchten und hat dadurch die Möglichkeit alles ausführlich behandeln zu können, ohne ins Uferlose zu geraten. Das große Ziel solcher Monographien, in diesem einen Zuge den ganzen

Schiller zu fassen, ist ihm nicht gelungen, das Einzelne bleibt bei ihm vereinzelt, und sein Buch wird bloß die Geschichte der Wandlung einer Frage und die einer Antwort darauf. Darum ist auch seine Bedeutung keine große: wenn auch dieses Material, wie er in der Vorrede hervorhebt, noch nie zusammengefaßt worden ist, so waren die Züge, die er zu Schillers Bild bringen will, in früheren, tieferen Schriften über Schiller doch schon implicite enthalten. Einen Wert könnte das Buch als Nachschlageheft von Schillers Äußerungen über dieses Problem haben, wenn es vollständiger wäre und wenn es bei allen Zitaten die Quellen genau angeben würde.

Dr. Georg von Lukács.

Ostertag, der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Prof. Dr. R. Falckenberg in Erlangen. 13. Heft. Quelle & Meyer in Leipzig 1910.

Obschon eine historisch-kritische Ausgabe Wolffs wichtiger wäre, begrüßen wir doch jeden Beitrag zu einem genaueren Verständnis seiner für die historische Forschung überaus bedeutsamen philosophischen Lehre mit Freude und Genugtuung. Denn dieser mit Unrecht arg gescholtene Denker, der doch auf seine Zeit und auf hervorragende Menschen einen großen Einfluß ausgeübt hat und für die Terminologie und Methode Bedeutendes leistete, ist bis in unsere Tage über Gebühr vernachlässigt worden.

Seitdem man mit Erfolg begonnen hat, auch den Briefwechsel der großen Denker für die Erforschung ihrer Lehre und die Darlegung ihrer Entwicklung heranzuziehen, sind wir gewohnt, diese Dokumente als überaus wichtige Quellenschriften zu betrachten. Da nun Wolffs Gedanken in seinen leider nur sehr unbequem zugänglichen Lehrbüchern recht gründlich vorliegen, war es ein glücklicher Gedanke, auch den Briefwechsel dieses Mannes natürlich mit der nötigen Vorsicht für die Interpretation seiner popularisierenden Systematisierung und Deformierung der Leibnizischen Lehren fruchtbar zu machen.

Das jüngste überaus sorfältig ausgearbeitete Glied in der Reihe dieser Editionen des Briefwechsels Wolffs ist die vorliegende Herausgabe des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels, der sich auf der Leipziger Universitätsbibliothek befindet, und den Titel trägt: C. E. Com. de Manteuffel et Chr. de Wolff Ep. Mvtvae. Der Briefwechsel ist zum Teil im Original, zum Teil in Kopien erhalten, er erstreckt sich über die Jahre 1738—1749. Außer Briefen von Wolff und Manteuffel selbst (der Hauptmasse) sind auch Schreiben von Formey, Jerusalem, Reinbeck, Vernet u. a. vorhanden.

Manteufel ist der bekannte sächsische Minister, der Anhänger und Beschützer Wolffs.

Den biographischen Ertrag hat bereits Wuttke für seine Wolffbiographie verwertet. Die Bearbeitung seines philosophischen Gehaltes versucht die vorliegende Schrift.

Nach einer kurzen Einleitung über den Doppelcharakter der Philosophie nach Wolff (verité und bonheur) werden aus dem Briefwechsel unter dem glücklichen Titel La Philosophie des dames folgende vier zusammengehörige Stoffe herausgehoben. 1. Wolffs Lehrkorrespondenz mit einer fingierten Partnerin. 2. Die Institutions der Madame de Châtelet. 3. Formeys belle Wolffienne. 4. Ein wissenschaftliches Tischgespräch.

Der Verfasser druckt das gesamte Material, soweit sich überblicken läßt, hinreichend vollständig ab. Da mir das Manuskript nicht vorgelegen hat, kann ich Einzelheiten natürlich nicht nachprüfen. Der besonders von der Tochter Manteuffels aufgegriffene Plan einer Philosophie für Frauen zeitigte in der Tat nach längerem vorbereitenden Briefwechsel einen Lehrbrief (29. Nov. 1738), der trotz des interessanten Inhalts die anfängliche Begeisterung bald erlöschen ließ. Dem Systematiker und Logiker lag der Esprit einer eleganten Salonkonversation durchaus nicht. Die bekannte Freundin Voltaires ist der Gegenstand eines zweiten Teils des Briefwechsels. Ihr Versuch, sich von dem geistigen Einfluß ihres Freundes zu befreien (Preisaufgabe über das Feuer), verführte sie zu der Idee, der Apostel Wolffs, des Antipoden Voltaires, in Frankreich zu werden. König, der beste Schüler Wolffs, verfaßt ihr insgeheim den Inhalt der Institutions. Die Sache kommt ans Licht. Allseitiger Verdruß und Ärger. Diese Vorgänge beleuchtete der Briefwechsel in höchst instruktiver Weise. Die Volta retradition wird übrigens in Einzelheiten berichtigt.

Das übrige in diesem Kapitel ist wenig belangreich.

Das wichtigste ist in dem 3. Kapitel (Naturphilosophie) enthalten. Hier finden sich wertvolle Einzelbeiträge zum Monadenstreit (Euler, Justi usw.), auf die ich leider hier nicht eingehen kann. Das Verständnis der ganzen Streitfrage wird wesentlich gefördert; jedenfalls ist Wolffs tatsächliche Anteilnahme und auch sein theoretisches Verdienst weit größer, als man bisher annahm. Die folgenden kleinen Abschnitte über Kapitel aus der Psychologie, Religionsphilosophie und praktischen Philosophie runden das Bild der Wirksamkeit Wolffs erfreulich ab. Wir müssen dem Herausgeber dankbar sein, daß er uns durch seine fleißige Arbeit dieses interessante Dokument in sehr geschickter und anziehender Weise zugänglich gemacht hat.

Einbeck (Hannover). Dr. Bruno Jordan.

Dr. Hans H. Bockwitz, Jean Jacques Gourds Philosophisches System. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Professor Dr. R. Falckenberg in Erlangen. 18. Heft. Quelle & Meyer, Leipzig, 1911.

Der 1909, wenige Tage nach der Feier seines dreißigjährigen Professorats verstorbene Genfer Philosoph J. J. Gourd ist in Deutschland kaum bekannt geworden. Die Entlegenheit seiner seltenen Schriften und der Ruhm des produktiven Kollegen E. Naville an derselben Universität haben seinen Namen nicht so recht aufkommen lassen. Und doch verdient dieser scharfsinnige Denker und ausgezeichnete Mensch ein eindringendes Studium, eine sym-

pathisierende Würdigung. Es ist deshalb dankbar zu begrüßen, daß wir jetzt eine fleißige und den Stoff erschöpfende Monographie über das Lebenswerk dieses Mannes besitzen.

Der Verfasser, der auf eine kurze Skizze über Gourd von Charles Werner in der jetzt erscheinenden neuen Auflage von Überwegs Grundriß hinweist, darf über Gourd zwei sehr anerkennende Urteile der beiden bedeutendsten Franzosen in der Philosophie der Gegenwart, Bergsons und Boutroux', anführen. Es muß also wohl eine überaus bedeutsame Erscheinung sein, die hier vorgeführt wird. In der Tat hat Gourd besonders in der Religionsphilosophie anregende und tiefgrabende Gedanken veröffentlicht, so in seinem posthum erschienenen Werk La Philosophie de la Religion[1]), das der Verfasser der Monographie im einzelnen nicht mehr behandeln konnte. Aber auch in der Erkenntnistheorie und der Ethik hat Gourd Bedeutendes geleistet.

Der Verfasser verbindet in seiner Monographie sehr glücklich den literarischen und systematischen Gesichtspunkt. Er analysiert die einzelnen Schriften, die z. T. schwer zugänglich waren, in ganz vortrefflicher Weise und baut so die einzelnen Theorien zu einem Gesamtsystem auf. In den drei (von 7) behandelten theologischen Schriften der ersten Zeit (l'idealisme contemporain et la morale [1877]; la foi en dieu. Sa genèse dans l'âme humaine [1877]; la morale religieuse dans l'âge moderne [1881]) behandelt Gourd hauptsächlich den Gottesbegriff, und zwar in scharfer Auseinandersetzung mit dem Idealismus (Hegel, Vacherot usw.), ferner Probleme der Moraltheologie u. a. m. Durch alle Schriften geht die Tendenz auf eine freiheitliche und fortschrittliche Entwicklung des Christentums.

Weit bedeutsamer sind die erkenntnistheoretischen Untersuchungen, besonders in dem Buch Le Phénomène. Esquisse de philosophie générale niedergelegt. Wir lesen eine sehr scharfsinnige Lösung des Problems Qu'est-ce que la philosophie générale. Sehr interessant ist das immer stärkere Betonen des Irrationalen, das zunächst als Eigentümlichkeit und Verschiedenheit auftritt, dann als Gegensatz und Ähnlichkeit erscheint. Auf die Höhe geführt erscheint dieses Problem in dem Begriff des „Incoordonnable". Viele Beziehungen zu Eucken, Bergson, Bouhoux u. a. und doch immer wieder ein prinzipieller Gegensatz zu diesen führenden Geistern der Gegenwart lassen sich konstatieren. vor allem in der Behandlung der metaphysischen Probleme. Das ausgezeichnete Werk von Bockwitz verdient weite Verbreitung und eingehendes Studium.

Einbeck (Hannover). Dr. Bruno Jordan.

G. Falter, Dr., Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig. Hirschfeld 1911.

Es ist ein an sich dankenswerter Versuch, der hier unternommen wird. Er will die „Ansichten unserer großen Männer über Staat, Recht, Erziehung aus der Einheit ihrer philosophischen Systeme heraus klarlegen". Dazu hätte

[1]) Vgl. die Besprechung des Rez. im Literar. Zentralblatt No. 16/17, 22. April 1911.

es freilich zunächst einer genaueren Erforschung der staats- und rechtsphilosophischen Probleme bedurft. Denn sowohl die einleitenden Bemerkungen des Vorworts als auch der Überblick über Staat und Recht von der Renaissance bis zur „Zeit Leibnizens“ sind allzu dürftig und enthalten schiefe Urteile und unrichtige Bemerkungen in Hülle und Fülle. Es fragt sich, ob die Politik als Erziehungslehre gelten muß. Jedenfalls kommt zunächst alles darauf an, was sie historisch gewesen ist. Humanitätsideal hat zunächst gar nichts mit dem Rechtscharakter des Staats und dieser wieder nichts mit der Ethik und der Förderung der kulturellen Interessen seiner Angehörigen zu tun, ganz abgesehen von der Unbestimmtheit solcher Begriffe wie Sittlichkeit, Zweck usw.

Es ist nur sehr bedingt richtig, daß die Renaissance das Recht der Vernunft unter dem Namen des Naturrechts verteidigt habe; ebensowenig kann Plato allein auf die Ehre Anspruch erheben, der Renaissance gleichsam Pate gestanden zu sein. Direkt falsch aber ist es, wenn der Verfasser behauptet, daß Plato die Idee des Rechts als Norm für das politische Leben der Völker aufgestellt habe.

So könnte ich noch unzählig viele Einzelheiten anführen. Ich will nur kurz einige der Hauptirrtümer berichtigen. Demokratismus und mittelalterliche Kirche widersprechen sich durchaus nicht so schroff, wie der Verfasser es darstellt. Ebensowenig kann man mit irgend einem Grund behaupten, daß Renaissance und Reformation (das sind doch zwei verschiedene Größen) „einen neuen Begriff des Staates, den des von der Kirche unabhängigen Staats und den Gedanken der Gleichberechtigung des Volkes an der Verwaltung des Staates geschaffen“. Man denke an die Aristokraten der Renaissance, man denke an Melanchthon und Luther!

Es wäre sehr erwünscht gewesen, das historische Werden des Gedankens der Volkssouveränetät im einzelnen zu verfolgen. Statt dessen gibt der Verfasser recht oberflächliche Wiedergaben der Theorien von Morus, Bodin, Althusius, Grotius, Pufendorf. Anzuerkennen ist, daß der Verfasser seine Kenntnis von der Hypothesismethode Platons benutzt, um Beziehungen zwischen Platon und Pufendorf aufzudecken. Er betrachtet überhaupt Plato als den antreibenden Regisseur der gesamten Entwicklung. Auf Thomasius folgt Rousseau. Danach wird dann ein Blick auf die Vertragstheorie geworfen. Sodann liest man eine Entwicklung der Staatstheorie von Adam Smith. Sehr kurz werden Montesquieu, Locke, Hobbes, Mandeville u. a. gestreift. Dieser historische Überblick schließt dann mit einer ausführlichen Betrachtung der Theorien Leibnizens. Nach welchem Plane der Verfasser im einzelnen verfährt, ist nicht recht ersichtlich. Es geht so ziemlich alles durcheinander.

Im folgenden Kapitel wird nunmehr Kants Lehre vom Staat erörtert. Zunächst gibt der Verfasser nochmals eine historische Einführung, die mit Grotius beginnt und diesmal mit Rousseau endet.

Der Verfasser will zeigen, daß Kants Zusammenhang mit dem Naturrecht notwendig war. „In den Bestrebungen der Naturrechtslehrer lag etwas vom Geiste der transzendentalen Methode“! Nach Kant ist die Idee der Menschheit die Triebfeder und Seele der Kultur. Leider nur hat sich Kant

die falsche Unterscheidung von Legalität und Moralität zu schulden kommen lassen. Im übrigen sucht der Verfasser die Ansprüche Kants über Recht, Staat usw. recht fleißig zusammen. Man kann hier nur überall zustimmen. Nur hätte der Verfasser in eigenen Bemerkungen getrost bis zur Selbstverleugnung bescheiden sein dürfen.

Als zweiten Denker behandelt der Verfasser in ähnlicher Weise Friedrich Schiller. Auch er hat wie Kant Plato richtig verstanden, was ihn in den Augen des Verfassers natürlich sehr erhebt. Ich kann natürlich seine Bemerkungen nicht weiter ins Einzelne verfolgen. Humboldt, Herder, Fichte, Schelling, Steffens, Hegel werden in dieser Reihenfolge in ähnlicher Weise, wie geschildert, besprochen. Es fällt mir gewiß nicht ein, dieser Arbeit alles Verdienst abzusprechen. Wenn ich sie aber als Ganzes unzureichend nennen muß, so stehe ich sicher mit meinem Urteil nicht allein. Es sind wohl Materialien geboten und mancher ansprechende Gedanke angedeutet. Allein es fehlt an jeder Durcharbeitung und großzügigen Behandlung der Probleme. Den eigenen Standpunkt des Verfassers übergehe ich ganz.

Einbeck (Hannover). Bruno Jordan.

Wilhelm Baake, Oberlehrer Dr., Kants Ethik bei den englischen Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts. Leipzig, Fock, 1911.

Diese Arbeit liefert eine fleißige Zusammenstellung der Urteile der englischen Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts über Kants Ethik. Sie ist ein Lösungsversuch der von der philosophischen Fakultät der Universität Halle gestellten Preisaufgabe der Krugstiftung (Sommer 1905) und ist von der Fakultät preisgekrönt worden.

Ich kann mir nicht vorstellen, daß die Fakultät sie als vollkommen und vollendet hat bezeichnen wollen. Denn die Arbeit krankt an manchen schweren Mängeln. Ein leise angedeuteter Versuch einer Gruppierung des Stoffes ist höchstens ganz äußerlich durchgeführt; die einzelnen Philosophen werden einfach nebeneinander gestellt, statt daß aus der Gesamtheit der Bewegungen heraus die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Stellung abgeleitet wird.

Im einzelnen stößt man fast auf jeder Seite auf befremdliche Bemerkungen. Von Bain z. B. wird gesagt (S. 9), daß er sich mit Recht g gen den Rigorismus Kants gewendet habe. Im folgenden Absatz aber lesen wir: „Wie die meisten, die diese Härte Kants kritisiert haben, hat auch Bain übersehen usw.“.

Während der Verfasser meist die englische Ausgabe zitiert, benutzt er für Spencer z. T. die deutsche Ausgabe. Was soll man dazu sagen, wenn man folgenden Satz liest: „Wenn auch die Maximen des Handelns bei Kant nicht auf den Nutzen gerichtet sind, sondern auf das Rechte, so brauchen ihre Wirkungen darum doch nicht letzteren auszuschließen“ (S. 14). Ich verstehe den Satz nur, wenn ich für „letzteren“ das freilich auch wenig schöne „ersteren“. einsetze. Dies nur ein Beispiel für die sehr flüchtige Schreibweise. Welcher Art die Denkweise ist, mag folgender Satz beweisen: „Er (Spencer) hat nur den Vorhof betreten und den Palast selbst nicht gesehen, den Kant

auf neutralem (!) Gebiete zwischen der Welt des Scheins (!!) und der Welt des Seins im Lande des Glaubens baute" (!) (S. 21).

Zu tadeln ist auch, daß oft jede Stellenangabe fehlt. Reproduktion und eigner Standpunkt gehen manchmal ohne scharfe Abgrenzung ineinander über.

Das Schriftchen wimmelt von Druckfehlern. Ich erweise dem Verfasser hoffentlich einen Gefallen, wenn ich Jodel statt Jodl auch unter sie rechne.

Nicht einmal einen zusammenfassenden Überblick über die Ergebnisse hat der Verfasser zu geben versucht. Ich anerkenne gern den Fleiß und die reproduzierende Zusammenstellung als brauchbares Material, aber als historischer Beitrag ist das Ganze, in dieser Fassung wenigstens, kaum von irgend welchem Nutzen.

Einbeck (Hannover). Bruno Jordan.

Friedrich Jodl. Eine Studie von W. Börner. Cotta. 1910.

Obwohl ich im allgemeinen gegen Monographien über lebende Denker, wie ich glaube, berechtigte Bedenken habe, kann ich doch mit Freude auf diese objektive Darstellung der philosophischen Grundauffassungen Jodls aufmerksam machen, einmal weil der leider zu wenig geschätzte temperamentvolle Erneuer Humes und Begründer eines ethischen Positivismus wirklich eine zusammenhängende Würdigung verdient und zum zweiten weil der vorliegende Versuch sehr glücklich und anerkennenswert durchgeführt ist. Angehängt ist eine warme aber objektiv und fein charakterisierende Würdigung der Persönlichkeit und Denkweise Jodls durch Professor Spitzer.

Ich wünsche dieser Darstellung weiteste Verbreitung; dem verehrungswürdigen Denker aber neue Freunde und ein kräftiges Studium seiner bedeutsamen Werke.

Einbeck (Hannover). Dr. Bruno Jordan.

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bauer, H., Die Psychologie Alhazens. Münster, Aschendorff.

Brentano, F., Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig, Veit.

Bulle, F., Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts. Jena, Diederichs.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Aufl. Berlin, Cassirer.

Descartes philosophische Werke. Übersetzt und erläutert von Buchenau. Leipzig, Meiner.

Entz, G., Pessimismus und Weltflucht bei Platon. Tübingen, Mohr.

Heimsoeth, H., Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. Gießen, Topelmann.

Kants Worte. Herausgegeben von Eisler. Minden. Bruns.

Kohlmeyer, E., Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff. Göttingen, Vandenhoeck.

Lockes Versuch über den menschlichen Verstand. Übersetzt von Winckler. Leipzig, Meiner.

Marck, S., Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München, Beck.

Mechler, W., Die Erkenntnislehre bei Fries. Berlin, Reuther.

Montaigne, Ausgewählte Essais. Berlin, Reiß.

Schertel, E., Schellings Metaphysik der Persönlichkeit. Leipzig, Quelle & Meyer.

Schopenhauers Briefwechsel und andere Dokumente. Herausgegeben von Brahn. Leipzig, Insel-Verlag.

Schulze, G. E., Änesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Herausgegeben von der Kantgesellschaft. Berlin, Reuther.

Sentroul, Ch., Kant und Aristoteles. Kempten, Kösel.

Speckamp, H., Fechners Ethik im Zusammenhang seines Systems und im Vergleich mit dem englischen Utilitarismus. Straßburg, Singer.

Steffens, J., Die Entwicklung des Zeitbegriffs im vorphilosophischen und philosophischen Denken der Griechen bis Platon. Berlin, Trenkel.

Vorländer, K., Immanuel Kants Leben. Leipzig, Meiner.

Ziehen, Th., Das Verhältnis der Herbartschen Psychologie zur physiologisch-experimentellen Psychologie. 2. Aufl. Berlin, Reuther.

### B. Englische Literatur.

Burry, Symposion of Plato. Cambridge.
Bussell, F., Marcus Aurelius and the later stoïcs. Edinburgh, Clark.
Cumont, F., Oriental religions in roman paganism. Chicago, Open Court.
Meredith, J., Kants Critique of aesthet c Judgment. Oxford, Clarendon Press.
Rabenort, W. Spinoza as educator. New-York, Columbia University.
Taylor, A., Plato. London, Constable.

### C. Französische Literatur.

Davy, G., Durkheim. Choix de textes avec étude du système sociologique. Les grands philosophes: Hegel. Paris, Michaud.
Ollion, E., Les idées philosophiques, morales et pédagogiques de Mme. Staël. Macon, Imprimerie Protat.
Segond, J., Cournot et la psychologie vitaliste. Paris, Alcan.
Seillére, E., Les mystiques du néo-romantisme. Paris, Perrin.
Toulouse, H. Poincarè. Paris, Flammarion.
Villey, P., L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau. Paris, Hachette.

### D. Italienische Literatur.

Ambrosi, L., Lotze et la sua filosofia. Milano, Segati.
Perego, L'idealismo etico di Fichte e il socialismo contemporanea. Modena, Formiggini.

# Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.* Bd. 143, H. 2: Salagoff, Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik. Aars, Die intellektuelle Anschauung im System Platons. — Bd. 144, H. 1: Döring, Zu Parmenides und Zeno von Elea. Lewkowitz, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. Clasen, Die Ideen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit bei Schiller. Schwartzkopff, Ein Beitrag zur prinzipiellen Beurteilung des heutigen Monismus.

*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.* Bd. XXXV, H. 3: Reimer, Der Intensitätsbegriff in der Psychologie. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

*Archiv für die gesamte Psychologie.* Bd. XIX, H. 1—2: Kafka, Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem. — Bd. XXI, H. 1—3: Rieffert, Bericht über den IV. internationalen Kongreß für Philosophie in Bologna.

*Philosophisches Jahrbuch.* Bd. XXIV. H. 4: Hahn, Zum augenblicklichen Stand der Traumpsychologie. Kramp, Moderne Lösung uralter Probleme. Baeumker, Um Siger von Brabant.

*Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft.* Bd. VI, H. 3: Taines Kunstphilosophie. — H. 4: Reichel, Baader als Kunstphilosoph.

*Revue de philosophie.* 1910. Nu. 9—10. Linard, Le monothéisme primitif d'après Andrew Lang et William Schmidt.

*Revue de Métaphysique et de Morale.* 1911. Nu. 5: Dunan, La forme moderne du problème des universaux. Talayrach, La philosophie du langage de J. Bahnsen d'après des documents inédits.

*Mind.* 1911. Nu. 80: Petrie, Aristophanes and Socrates.

*The philosophical Review.* 1911. No. 5: Joachim, Platos distinction between „True" and „False" Pleasures and Pains.

*The Monist.* 1911. Nu. 4: Garbe, Contributions of Buddhism to Christianity.

*The Journal of Philosophy, Psychology and scientific methods.* 1911. Nu. 20: Cohen, The present situation in the philosophy of mathematics. — Nu. 22: Lovejoy, Reflections of a temporalist on the new realism. — Nu. 23: Kallen, Pragmatism and its „Principles".

*L'anima.* 1911. No. 1: Amendola, Maine de Biran e Kant.

*Rivista di filosofia.* 1911. Nu. IV: Vecchi, La logica secondo le vedute di Enriques.

# Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Aster, E v., Große Denker. 2 Bde. Leipzig, Quelle & Meyer.

Aristoteles, Über die Seele. Neu übersetzt von A. Busse. Leipzig, F. Meiner.

Aristotelis de anima libri III recognovit G. Biehl. Leipzig, B. G. Teubner.

Blum, R., Das Stoffproblem. Stuttgart, G. Geiger.

Boden, Fr., Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung. Berlin, Leonhard Simion Nf.

Bokownew, P., Die Leukipp-Frage. 1911. Dorpat, Bergmann.

Braun, O., Studien zur Bedeutungsforschung. 1. Heft: Allgemeine Übersicht. Paderborn, Ferd. Schöningh.

Brentano, Fr., Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig, Quelle & Meyer.

Busse, L., Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. 5. Aufl. von R. Falkenberg. Leipzig, B. G. Teubner.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. II. Zweite Auflage. Berlin, Br. Cassirer.

Cohn, G., Platons Gorgias. 1911. Kopenhagen, Tilge.

Cohn, J., Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner.

Daur, A., Die ästhetische Sinnlichkeit. Leipzig, Quelle & Meyer.

Descartes, R., Über die Leidenschaften der Seele. Übers. von A. Buchenau. 3. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer.

Dubs, A., Das Wesen des Begriffs und des Begreifens. Halle, M. Niemeyer.

Engert, H., Das historische Denken Max Stirners. Leipzig, Otto Wigand.

— Teleologie und Kausalität. Ein Grundproblem der Geschichtsphilosophie. Heidelberg, C. Winters Univ.-Buchhg.

Guyon, Madame, Zwölf Geistliche Gespräche. Aus dem Französ. übertragen von N. Hoffmann. Jena, Eugen Diederichs.

Hagemann, G., Psychologie. Ein Leitfaden. Achte Auflage von A. Dyroff. Freiburg, Herder.

Hoffmann, A., Aus der Welt des Sinns. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, J. C. B. Mohr.

Hoppe, E., Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum. 1911. Heidelberg, Winter.

Horowitz, S., Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. 1911. Leipzig, Fock.

— Chassidismus und Haskalah. 1911. Berlin, Itzkowski.

Jubiläumskatalog (1811—1911) der Verlagsbuchhandlung Wilhelm Engelmann in Leipzig.

Knüfer, C., Grundzüge der Geschichte des Begriffs Vorstellung von Wolff bis Kant. Halle, M. Niemeyer.

Kohlmeyer, E., Kosmos und Kosmonomie bei Christian Wolff. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Kopperschmidt, Fr., Fries Begründung der Pädagogik. Ebd.

Kreipe, Chr. E., Die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den beiden philosophischen Vermächtnisschriften des Freiherrn von Leibniz. Leipzig, Quelle & Meyer.

Kühtmann, A., Zur Geschichte des Terminismus. Ebd.

Leuze, O., Eduard Zellers kleine Schriften. Bd. III. Berlin, Georg Reimer.

Nelson, L., Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Oehler, R., Nietzsche als Bildner der Persönlichkeit. Leipzig, Felix Meiner.

Marck, S., Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München. C. H. Beck.

Locke, John, Versuch über den menschlichen Verstand. Zweiter Band. Übers. von C. Winckler. Leipzig, Felix Meiner.

Leser, H., Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Leipzig, Veit & Co.

Lunz, Th., Geschichte der Philosophie. Teil I. Alte Zeit. Marburg, N. G. Elwert.

Michels, R., C. Lombroso: Note sull' uomo politico e sull' uomo privato. 1911. Torino, Bocca.

Nadejde, D. C., Über quantitative Bestimmung der psychischen Arbeit. Wien, Ebenda.

Rehmke, J., Die Willensfreiheit. Leipzig, Quelle & Meyer.

Richter, G., Bewegung, die vierte Dimension. Ein Versuch. Wien, W. Braumüller.

Schertel, E., Schellings Metaphysik der Persönlichkeit. Leipzig, Quelle & Meyer.

B. Französische Literatur.

Berr, H., La synthèse en histoire. Paris, Félix Alcan.

C. Englische Literatur.

Mac Kinnon, Fl. J. The Philosophy of John Norris of Bemerton.

D. Italienische Literatur.

Botti, L., L' infinito. Genova, A. F. Formiggini.

Gentili, G., Bernardino Telesio. Bari, Laterza & Figli.

---

## Berichtigung.

In der Abhandlung von Dr. O. Schuster in Heft I Seite 104 ff. lies: „Einfühlungstheorie“ statt Einführungstheorie.

---

# Archiv für Philosophie.

## I. Abteilung:

# Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXV. Band, 3. Heft.

---

## XIII.

# Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates.

Von

Dr. **Hubert Röck**, Innsbruck.

## III.

1. So einfach ist der von mir eingeschlagene Lösungsversuch der Quellenfrage allerdings nicht, als ob für mich, wie Goswin Uphues es hinstellt, „als einzig vollwertiger Zeuge" nur Aristophanes übrig bliebe[64]) oder als ob ich, wie Pöhlmann sich ausdrückt, die Illusion hegte, „daß das, was uns der Heros nicht lehrt, dem Hanswurst abgewonnen werden kann" [65]). Indem Uphues seinen Lesern besonders Albertis „Sokrates" empfiehlt als ein Buch, das alle Sokrates betreffenden Nachrichten sorgfältig und gewissenhaft gegeneinander abwäge und prüfe, gibt er mir zu verstehen, daß mein Buch vielleicht ganz anders ausgefallen wäre, wenn ich das Albertis gekannt hätte [66]).

Wohlan, wie stellt sich denn Alberti zur Quellenfrage?

Während wir uns nach Uphues selbst, „um Sokrates wirklich zu verstehen", auf das Zeugnis Xenophons und Platons berufen müßten [67]), ist Albertis quellenkritischer Standpunkt dem meinen der Idee nach verwandter als der irgend eines anderen Autors, wenigstens in Sätzen wie diesen: „Die nächsten und wichtigsten noch erhaltenen Quellen zur Kenntnis des Sokrates sind die

---

[64]) Der geschichtliche Sokrates kein Atheist und kein Sophist (Langensalza 1907), S. 2.

[65]) Sokratische Studien (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1906), S. 71.

[66]) Der geschichtliche Sokrates S. 3 f.

[67]) ib. S. 2.

Schriften Platons und Xenophons und die Komödien des Aristophanes oder genauer dessen „Wolken“ und einzelnes aus den „Wespen“ und „Fröschen“... Es läßt sich nicht einseitig entscheiden, ob Xenophon oder Platon der Wirklichkeit gerechter wird. Die Wirklichkeit liegt in einem dritten Punkte außer ihnen... Die „Wolken“ zeugen für die verschiedensten weitestgehenden Einflüsse, mitten in denen Sokrates stand. Wie hätte der Dichter die Bedeutung desselben, seinen kritischen Standpunkt und seine dialektische Tätigkeit so, wie es der Fall und aus dem Zerrbilde erkennbar ist, darstellen... wie ihn zum Vertreter altjonischer Sätze und Anaxagoreischer Weisheit machen können, wenn nicht Sokrates tatsächlich von diesen Einflüssen abhängig war, von ihnen berührt wurde, mit ihnen sich abgeben mußte?“ [68])

Schade nur, daß Alberti von der in diesen und anderen Sätzen geäußerten quellenkritischen Einsicht einen viel zu schüchternen Gebrauch gemacht hat. Sonst wäre mein Buch allerdings ganz anders ausgefallen und am Ende gar nicht geschrieben worden.

In Wahrheit vertrete ich in meinem Buche die Auffassung, daß die Wolkenkomödie zwar ein Dokument bildet, das zur Ergründung der unverfälschten Sokratischen Philosophie „keinen geringeren geschichtlichen Wert“ besitzt als die Platonischen und Xenophontischen Schriften (S. 56), daß sie jedoch ebenso wie diese „weniger historisch als literarisch-fiktiv“ zu nehmen ist (S. 141), weil Sokrates dort wie hier verzerrt erscheint, bei Aristophanes, „ins grob Materialistische“, bei Platon und Xenophon „ins verstiegen Idealistische“ (S. 56), wenngleich das Aristophanische Sokratesbild, so grotesk es sich ausnimmt, „im Kern“ — wohlgemerkt „im Kern!“ — geschichtlich treuer als das Platonisch-Xenophontische ist (S. 171). Ich sage mit Joël, „wenn uns von einer Persönlichkeit drei so grundverschiedene Bilder überliefert werden, wie sie die Zeitgenossen Plato, Xenophon und Aristophanes uns von Sokrates überliefern, so spricht das gegen alle drei“ [69]), bloß mit der Einschränkung, daß es nicht bei sämtlichen Zügen und nicht gleichmäßig gegen alle drei

---

[68]) Sokrates (Göttingen 1869) S. 3, 5, 21.

[69]) Der echte und der Xenophontische Sokrates I. 21.

zu sprechen braucht; und da dies im allgemeinen nicht auszumachen ist, so muß eben jeder Zug für sich auf seine Geschichtlichkeit geprüft werden. Selbst Pöhlmann kann nicht umhin zuzugeben: „Daß wir überhaupt aus dem Altertum eine Auffassung des Sokrates besitzen, die der platonisch-xenophontischen Legende so selbständig, ja zum Teil direkt ablehnend gegenüber steht, ist eine überaus bedeutsame Tatsache, die noch immer zu wenig gewürdigt wird. Sie bestärkt uns in der Überzeugung, daß wir in der Emanzipation von der Legende immerhin wesentlich weiter gehen müssen, als es selbst von so hervorragenden Forschern wie Schwartz und E. Meyer geschehen ist [70]." Dann hätte er sich aber mit diesem Zugeständnis nicht begnügen, sich vor allem auf eine Würdigung der „überaus bedeutsamen Tatsache" einlassen und sich mehr mit mir als mit Schwartz und E. Meyer auseinandersetzen sollen, da er außerdem zugibt, daß die Sokratestypen beider „in sich selbst widerspruchsvoll" seien, mein Sokratestypus aber „streng einheitlich und konsequent gedacht" [71]), was gewiß eher zu meinen Gunsten spricht.

2. Das Sokrates-Problem ist ein Doppelproblem. Es ist ein philosophisches und es ist ein geschichtliches Problem, die sich zueinander wie Kern und Schale verhalten. Um den Kern so rein als möglich herauszuschälen, muß zuerst die Schale geöffnet werden; sie darf jedoch nicht gewaltsam, sondern sie muß kunstgerecht geöffnet werden. Soweit das Sokrates-Problem ein geschichtliches Problem ist, ist daher zu seiner Lösung erforderlich, im ganzen wie im einzelnen nach den Grundsätzen der Geschichtswissenschaft zu verfahren. Freilich ist das leichter gesagt als getan. Doch in magnis et voluisse sat est. Wer mich widerlegen will, widerlege mich denn nach den Grundsätzen der Geschichtswissenschaft durch die Tat, durchs Bessermachen.

„Wie in einer Gerichtsverhandlung — sagt E. Bernheim — nach Prüfung der für zulässig befundenen Zeugen hinsichtlich ihres Charakters und Leumunds die einzelnen Aussagen auf ihre Zuverlässigkeit hin untersucht, gegeneinander gehalten, mit den Indizien verglichen werden, um endlich unter Abwägung aller Umstände die Tatsächlichkeit der Vorgänge festzustellen, gerade so hat der

---

[70]) Sokratische Studien S. 75. [71]) ib. S. 53.

Historiker behufs Feststellung des Tatsächlichen mit den Quellenzeugnissen zu verfahren. Die „Überreste" dienen als Indizien der Vorgänge, die „Berichte" bieten die Zeugenaussagen."[72])

Wer mich ernstlich widerlegen will, hat demgemäß mit dem Nachweis zu beginnen, daß, wie Döring dies von Xenophons Memorabilien behauptet[73]), „eine der Intention wie der Ausführung nach objektiv historisch gehaltene Quelle"[74]) oder mehrere solche Quellen über Leben und Lehre des Sokrates, also „Berichte" im Sinne der Geschichtswissenschaft auf uns gekommen sind. Nach der von mir vertretenen Auffassung, die keine willkürliche Ausgeburt, sondern das natürliche, folgerichtige, unvermeidliche Ergebnis der bisherigen quellenkritischen Forschungen ist, besitzen wir keinen einzigen derartigen „Bericht", sondern bloß „Überreste" von mehr oder weniger geschichtlichem Gehalt, den es so weit auszubeuten gilt, als das Material dazu Anlaß und Berechtigung gewährt.

3. Daß in einem Falle, wo ein Kriminalprozeß zur Diskussion steht und der Historiker als Revisionsrichter zu fungieren hat, die Anklage dieselbe unparteiische Beachtung wie die Verteidigung verdient, liegt dies nicht auf der Hand? Aber gerade gegen das auf der Hand Liegende wird oft am meisten gefehlt.

Tatsache ist einmal, daß Sokrates von der Mehrzahl der Richter schuldig befunden worden ist, nicht an die Staatsgötter zu glauben. Auf welche Gründe hin?

Von Xenophon erfahren wir nichts anderes, als daß er sich selbst oft gewundert hätte, was für einen Beweis die Ankläger für diesen Klagepunkt vorgebracht haben möchten (Memor. I, 1, 1 u. 2), Sollte dies wirklich nicht in Erfahrung zu bringen gewesen sein, wenn er sich ein wenig darum bemüht hätte? Seine Abwesenheit von Athen zur Zeit des Prozesses und nachher wäre kein zureichender Verhinderungsgrund. Noch verdächtiger ist, daß Platon, ob-

---

[72]) Einleitung in die Geschichtswissenschaft (Leipzig 1905) S. 131.

[73]) Übrigens mit solchen Einschränkungen, daß er sich selbst widerlegt und bloß darin recht behält: „entweder ist nie ein objektiv zureichender Bericht in die Öffentlichkeit gelangt oder er ist, ohne für uns nachweisbare Spuren zu hinterlassen, wirkungslos wieder verhallt" (Die Lehre des Sokrates S. 544). Näheres in meinem Buche S. 137—141.

[74]) Die Lehre des Sokrates S. III.

wohl ein Ohrenzeuge der Gerichtsverhandlung, sich völlig in Schweigen hüllt. Alles, was uns über die klägerische Beweisführung überliefert ist, besteht aus der gelegentlichen Angabe in Lukians „Demonax“, gleich Sokrates sei auch Demonax niemals beim Opfern gesehen worden und von allen allein in die eleusinischen Mysterien nicht eingeweiht gewesen (cap. 11).

Daß Sokrates in die eleusinischen Mysterien eingeweiht gewesen wäre, dafür gibt es in der Tat nirgend den geringsten Anhaltspunkt. Das Opfern betreffend teilt Xenophon in den Memorabilien allerdings mit, Sokrates hätte bekanntermaßen oft zu Hause und oft auf den öffentlichen Altären der Stadt geopfert (I. 1. 2). Dem steht indessen entgegen, daß die Xenophontische Apologie keine häuslichen Opfer, sondern bloß Opfer bei gemeinsamen Festen und auf den öffentlichen Altären erwähnt; sie erwähnt auch nicht, daß Sokrates dabei oft gesehen worden wäre (§ 11). Noch mehr steht ihm die Nichtbestätigung von Platonischer Seite entgegen, da Platon nach dieser Richtung auf jeden Verteidigungsversuch verzichtet hat. Besonders aber steht ihm der Mangel an Beweiskraft entgegen. „Wie oft — bemerkt Joël zu jener Memorabilienstelle — trennt man sich schwerer von der Zeremonie als vom Glaubensinhalt? Von welchem griechischen Denker wird berichtet, daß er sich von den Opfern fernhielt? Warum hätte Sokrates die Formen bekämpfen sollen, die so eng verstrickt waren mit aller Gewohnheit des Lebens und aller nationalen Kultur, die nicht bloß religiöse, sondern auch politische und soziale, künstlerische ..... und auch wissenschaftliche Lebensformen waren?“[75]) Wir sehen das an Platon und Xenophon selbst. Daß Platon an die Existenz von Zeus, Apollo usw., „so wie sie in der hellenischen Religion lebten“, nicht geglaubt hat, findet sich bei Zeller[76]) dargetan; die gebräuchlichen Opferzeremonien wird er nichtsdestoweniger mitgemacht haben. Allein auch Xenophon zeigt sich trotz seiner Kultusbeflissenheit nicht als so „alt- und abergläubig in mehr als einem Sinne“, wie Theodor Gomperz[77]) ihn hält, wenn man einmal dahinter gekommen ist, daß der Xenophontische Sokrates, soweit er über religiöse Dinge sich

---

[75]) Der echte und der Xenophontische Sokrates I. 93.

[76]) Philos. d. Griech. II. 931. [77]) Griech. Denker II. 109.

ausläßt, ohne Abzug mit Xenophon identisch zu nehmen ist. Daß Kyros von Xenophon nicht ad historiae fidem, sed ad effigiem justi imperii[78]) geschildert wird, ist eine Wahrheit, die niemals in Vergessenheit geraten ist. Daß es sich mit Sokrates ebenso verhält, daß er von Xenophon gleichfalls nicht ad historiae fidem, sed ad effigiem verae philosophiae — im Xenophontischen Sinne natürlich — geschildert wird, diese, wie es scheint, schon früh verkannte Wahrheit hat erst Joël tiefer aufgedeckt. Joël hat aber nicht tief genug gegraben, um zu erkennen, daß Xenophon selbst an den populären Gottesvorstellungen viel zu korrigieren gehabt hat und korrigiert hat, daß er es ist und nicht Sokrates, der den „Schlag gegen die traditionelle Frömmigkeit" austeilt, die Götter „einfach um das Gute zu bitten"[79]. Wenn also Sokrates auch, wo es unausweichlich war, geopfert haben wird, so ist doch daraus kein Argument für seinen Glauben an die Staatsgötter zu drechseln.

Xenophons zweites und letztes Argument, Sokrates hätte ja ganz offen von der Mantik Gebrauch gemacht (Memor. I. 1, 2), ist vollends jeglicher Beweiskraft bar. Von welcher Art Mantik? Von der Oionoskopie und Hieroskopie etwa? Das ließe sich hören. Xenophon weiß indes nur die Wirksamkeit des Dämonions als des Sokrates eigene Art Mantik geltend zu machen (Memor. I. 1, 2—5), als ob dieser nicht gerade der Einführung „anderer neuer Dämonien" mitangeklagt gewesen wäre. Die Wirksamkeit des Dämonions für den Glauben des Sokrates an die Staatsgötter geltend zu machen, worin doch das Argument gipfeln müßte, unterläßt er wohlweislich, um es dafür unversehens in der Frage gipfeln zu lassen, wie Sokrates demnach hätte glauben sollen, daß es Götter nicht gebe (*πῶς οὐκ εἶναι θεοὺς ἐνόμιζεν;* — Memor. I. 1, 5), als ob er des Atheismus schlechthin inkriminiert worden wäre. Wie kommt das?

Die richtige Auskunft darüber vermittelt cap. 14 der Platonischen Apologie. Hier richtet Sokrates an Meletos die Frage, ob er nach dessen Meinung zwar an gewisse Götter glaube und bloß an die Staatsgötter nicht, also nicht ganz und gar Atheist (*τὸ παράπαν ἄθεος*) oder ob er ihm überhaupt nicht an

---

[78]) Cic. epist. ad Quint. I. 1, 23.

[79]) Der echte und der Xenophont. Sokrates S. 119 f., 91; vgl. auch Döring, Gesch. d. griech. Philos. I. 392.

Götter, an gar keinen Gott zu glauben scheine. Und Meletos erwidert: Das behaupte ich, daß du ganz und gar nicht an Götter glaubst und das, beim Zeus, auf keinerlei Weise. Hierauf folgt das bekannte etymologisch-elenktische Beweiskunststück des Sokrates, aus dem hervorgehen soll, daß Meletos in der Klageschrift sich selbst widerspreche, wie wenn er sagte: „Sokrates frevelt, indem er nicht an Götter glaubt, sondern an Götter glaubt.“ Ein solcher Widerspruch ist indessen der Klageschrift nicht vorzuwerfen, weil sie ausdrücklich auf die Staatsgötter Bezug nimmt und weil die *δαιμόνια* nach des Sokrates eigener Beweisführung bloß den Glauben an Götter überhaupt in sich schlössen, nicht aber den an die Staatsgötter, abgesehen davon, daß Meletos unter den *δαιμόνια* nicht etwas auf Götter Bezügliches verstanden haben kann. Sonst hätte er Sokrates nicht so entschieden des radikalen Atheismus geziehen. Denn daß er dies bei der Gerichtsverhandlung wirklich getan und daß Sokrates sich dagegen auf jene ihm durchaus zuzumutende Manier verteidigt hat, wird durch den Xenophontischen Verteidigungsversuch, indem es ihn zugleich erklärt, bestätigt, der, obschon anders eingekleidet und ernster sich gebend, ebenfalls auf eine Abwehr des Vorwurfs des radikalen Atheismus mit Hilfe des Dämonions hinausläuft.

Wenn denn Sokrates nicht besser in Schutz zu nehmen gewesen ist, so liegt darin allein ein sicheres Indizium dafür, daß er an die Staatsgötter jedenfalls nicht geglaubt hat.

Nun wird auch die eigentümliche Fassung der Klageschrift verständlich. Wenn die Ankläger vom radikalen Atheismus des Sokrates überzeugt waren, weshalb beschuldigten sie ihn nicht schon in der Klageschrift einfach und ohne weiteres, überhaupt an keine Götter zu glauben? Standen doch die Philosophen längst allgemein im Rufe, radikale Atheisten zu sein[80], stand doch Sokrates selbst seit der Aufführung der „Wolken“ in diesem Ruf. Weshalb die Hereinzerrung der *ἕτερα καινὰ δαιμόνια*, da diese nach der eigenen Meinung der Ankläger nichts auf Götter Bezügliches zu bedeuten hatten? So unverständlich das alles auf den ersten Blick erscheint, so verständlich und verständig erscheint es,

---

[80]) Plat., Apol. cap. 2 und cap. 10.

wenn man erwägt, daß die Ankläger mit einem auf das Dämonion sich stützenden Rechtfertigungsversuch nach Art des Platonischen oder Xenophontischen rechnen mußten. Und sie haben damit gerechnet. Das verrät eben die vorsichtige Fassung der Klageschrift mit der Beschränkung auf Leugnung der Staatsgötter und mit der Kennzeichnung der δαιμόνια als ἕτερα καινὰ wodurch jedem derartigen Rechtfertigungsversuch von vornherein die Spitze abgebrochen war.

Formaliter wegen Leugnung der Staatsgötter, ist Sokrates materialiter wegen Atheismus, radikalen Atheismus, verurteilt worden. Und da er auch dagegen nicht besser in Schutz zu nehmen gewesen ist, so liegt darin zugleich ein sicheres Indizium dafür, daß er an keinerlei Götter geglaubt hat.

4. Mit meiner Erklärung des Sokratischen Dämonions als „Inbegriff edler Antipathien“[81]) bin ich nicht einmal bei Heinrich Gomperz auf eine grundsätzliche Gegnerschaft gestoßen. Objektiv findet er sie „im ganzen und großen ja offenbar richtig“ (S. 284). Allerdings bloß objektiv. „Daß Sokrates das Dämonion auch subjektiv für einen Inbegriff von Antipathien natürlicher Art gehalten habe,“ findet er dagegen ganz unglaublich. „Denn wenn Sokrates nicht Atheist war — argumentiert er — so konnte er das Dämonion für ein göttliches Zeichen halten“ (S. 284). Und Atheist sei Sokrates im Sinne meiner These nicht gewesen. „Die entscheidenden Gegengründe“ lägen im Verhältnis des Sokrates zu seinen Jüngern. Und zwar zunächst im Verhältnis zur Gesamtheit der Jünger, da sich doch nicht leugnen lasse, daß von Sokrates „lauter theistische Richtungen“ ausgegangen seien, die Theodors allein ausgenommen. Dieser Umstand, „daß fast alle sokratischen Schulen ein religiöses Pathos aufweisen“, sei eine unzweifelhafte Tatsache, und eine solche, die allen von mir zu gunsten meiner These angeführten Tatsachen wohl das Gleichgewicht halten könne (S. 274 f.).

Welche Einseitigkeit von mir, eine derartige Tatsache nicht in Rechnung zu ziehen! Daran ist wohl die mir von Heinrich Gomperz nachgesagte „starr dogmatische Geistesart“ (S. 285) schuld, die in diesem Falle so weit geht, daß ich von der Tatsäch-

[81]) Der unverfälschte Sokrates S. 322.

lichkeit des Gegenteils überzeugt bin, also lauter mehr oder weniger ausgesprochen atheistische Richtungen erblicke, die Xenophons ausgenommen, wo Heinrich Gomperz, die Theodors ausgenommen, lauter ausgesprochen theistische Richtungen erblickt. Wenn ich mich aber damit in Gesellschaft der von Heinrich Gomperz geschätztesten Philosophiehistoriker befinde, Vater Zellers und Gomperz des Vaters?

Die Kyrenaiker betreffend halte ich mit Zeller dafür, daß Theodors Ansicht über Religion und Götter „die Ansicht seiner Schule" gewesen ist[82]).

Die Kyniker betreffend halte ich mit dem Verfasser der „Griechischen Denker" dafür, daß sie keine Religion, sondern lediglich eine Theologie besessen haben, eine Theologie, deren Gottheit „ein recht sehr farbloses Verstandesgebilde" gewesen ist, kein „fürsorglicher Vater", kein „strafender Richter", allenfalls ein „weiser zweckgemäß waltender Weltenordner", „zu dem von irgend einem intensiven Gemütsverhältnis nirgendwo eine Spur zu finden ist[83])."

Menedemos, den Begründer der Eretrischen Schule, betreffend halte ich mit Zeller dafür, daß er „in seinen freien religiösen Ansichten" an den Megariker Stilpo und die kynische Schule erinnert[84]).

Den „tiefreligiösen Begründer des Idealismus" endlich betreffend, wie Platon von Heinrich Gomperz genannt wird (S. 275), halte ich mit Zeller dafür, daß Platons eigene Religion jener „philosophische Monotheismus" ist, „für den die Gottheit mit der Idee des Guten zusammenfällt", die „Gottesverehrung mit der Tugend und Erkenntnis[85])."

So verhält es sich mit dem „religiösen Pathos", das nach Heinrich Gomperz fast alle sokratischen Schulen aufweisen sollen. Das Pathos wäre teilweise da, aber religiös — religiös ist es außer bei Xenophon nicht. Im übrigen sapienti sat.

---

[82]) Philos. d. Griech. II⁴. 376.

[83]) II. 133 f.

[84]) Philos. d. Griech. II⁴. 280.

[85]) Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos.² S. 39; Philos. d. Griech. II⁴. 707 ff., 717, 925 ff.

5. Nicht besser steht es um den letzten und vermeintlich stärksten Trumpf, den Heinrich Gomperz gegen meine These auszuspielen hat.

„Die Hauptsache — sagt er — bleibt die Apologie. Hier läßt Platon den Sokrates seine ganze Wirksamkeit als Gottesdienst darstellen, er läßt ihn sich emphatisch zum Glauben an die Göttlichkeit der Gestirne bekennen...... Über diesen Tatbestand hilft kein Vernünfteln hinweg. Hätte die Apologie den Zweck gehabt, den lebenden Sokrates zu retten, so könnte man es allenfalls begreifen, wenn auch nicht entschuldigen, daß Platon hier seinen Lehrer seine Grundüberzeugungen feierlich verleugnen läßt..... Dem toten Sokrates gegenüber wäre ein solches Verfahren eine Leichenschändung, deren Niedertracht nur von ihrer — Unsinnigkeit überboten würde; denn hätte nicht ganz Athen in ein homerisches Gelächter ausbrechen müssen, wenn es gelesen hätte, wie dem notorischen Gottesleugner die frömmsten Tiraden in den Mund gelegt wurden? Platon hätte damit nur eines erreicht: er hätte sich für alle Zeiten lächerlich gemacht" (S. 275 f.).

Ich gebe meinem Kritiker gern zu, daß nichts geeigneter wäre als dies, meine These über den Haufen zu werfen, vorausgesetzt daß die Apologie, wie noch Zeller annahm, „nicht eine freie Schöpfung des Schriftstellers, sondern eine ihrem wesentlichen Inhalt nach treue Darstellung dessen ist, was Sokrates wirklich gesprochen hat[86])." Diese Voraussetzung trifft jedoch bei meinem Kritiker nicht zu. Platon soll vielmehr, wie Heinrich Gomperz annimmt, Sokrates in dessen eigener Maske verteidigen, indem er nicht erzählen wolle, „wie Sokrates sich wirklich verteidigt habe, sondern zeigen, wie er sich hätte verteidigen können[87])." Aber warum das? Hat sich Sokrates etwa in Wirklichkeit so schlecht verteidigt, daß er der Platonischen Anwaltschaft bedurfte? Und wird er denn gegen die gerichtliche Anklage von Platon überhaupt verteidigt? Das eine wird Heinrich Gomperz kaum bejahen wollen und das andere ist unmöglich zu bejahen. Seine Ansicht von der Apologie ist eben wenn auch nicht so unkritisch wie die Zellersche, doch nicht weniger unhaltbar als diese oder, was das-

[86]) Philos. d. Griechen II⁴. 196.

[87]) Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen (Jena 1904) S. 61 f., 71.

selbe besagt, sein Verfahren, die Apologie des ihr beigelegten Charakters eines „Berichts“ zu entkleiden, ist viel zu konservativ. Wir müssen darin erheblich weiter gehen, so weit, als wir, ohne aberkritisch zu werden, gehen dürfen.

Wenn nun die Apologie weder eine geschichtlich treue, noch eine fiktive Wiedergabe der Sokratischen Verteidigungsrede sein soll, was kann sie dann noch sein? Nichts andres als eine Schrift wie die übrigen Platonischen Schriften, in denen Sokrates im Namen des Autors das Wort führt, bloß als *λόγος δικανικός* eingekleidet, von dem Dionys von Halikarnaß bemerkt, daß er *δικαστηρίου ἢ ἀγορᾶς οὐδὲ θύρας* gesehen habe, sondern *κατ' ἄλλην τινὰ βούλησιν* geschrieben worden sei [88]. Ihrer *βούλησις* nach ist die Apologie eine Selbstverteidigung Platons in Gestalt der Sokratischen Verteidigungsrede, eine Verteidigung von Platons eigenen philosophischen Bestrebungen gegenüber den Anfeindungen der Athener und zugleich eine Strafpredigt an sie. Am bezeichnendsten hierfür ist die Stelle, wo Sokrates prophezeit, andere von ihm jetzt zurückgehaltene und von den Athenern Unbeachtete würden kommen, sie zur Rechenschaft zu ziehen und sich desto lästiger erweisen, je jünger sie wären (cap. 30), eine Prophezeiung, die sich eben in der Apologie erfüllt. Im wesentlichen ist dies auch Dörings Auffassung der Apologie, wenn er erklärt, der „Bußprediger“ Sokrates der Apologie sei nicht der geschichtliche, sondern der nach Platons Bedarf umgemodelte Sokrates, der Verkünder der Botschaft, die Platon an das Volk von Athen gerichtet habe, die Apologie daher „in keinem Sinne“ eine Wiedergabe der vom wirklichen Sokrates gehaltenen Verteidigungsrede [89]. Auf Gomperz den Vater kann ich mich wenigstens insofern berufen, als er, obschon dieser Auffassung nicht näher als der Sohn stehend, vor dem „Befremdlichen“ nicht die Augen schließt, daß die Apologie mit sich selbst in Widerspruch gerate, wenn an die Stelle der „Gottesknechtschaft“ „mit wenig verändertem Ausdruck, aber mit ganz und gar verändertem Gehalt“ ein andrer „Gottesdienst“ trete, und ebenso in Widerspruch mit der allgemeinen zeitgenössischen Auffassung der Persönlichkeit des

---

[88]) *Περὶ τῆς Δημοσθ. λέξεως* (ed. Usener et Rademacher) cap. 23.

[89]) Gesch. d. griech. Philos. I. 559.

Sokrates, um bei der Unwahrscheinlichkeit nicht zu verweilen, „daß das Bild eines solchen Sokrates in dem Spiegel der Komödie die Gestalt gewinnen konnte, die uns aus ihm entgegenblickt“ [90]). Über alle diese Inkongruenzen schwingt sich der Sohn mit der Bemerkung hinweg, die „Menge auffälligen Selbstlobs“ begreife sich als Äußerung des Jüngers ebenso leicht, wie sie im Munde des Meisters wunderlich wäre [91]). In Wahrheit verhält es sich gerade umgekehrt: Was im Munde des Jüngers nicht bloß wunderlich, sondern widerlich wäre, wird als Äußerung des Meisters zur Not erträglich.

So ist es um den von Heinrich Gomperz gegen mich ausgespielten Haupttrumpf bestellt. Welchen Eindruck die Apologie auf Platons Zeitgenossen gemacht hat, darüber fehlt uns jede Kunde. Tatsache ist jedoch, daß die Leser späterer Zeiten sehr verschieden von ihr berührt worden sind. Dieselbe Schrift, die Theodor Gomperz ein „Laienbrevier starker und freier Geister“, „eines der männlichsten Bücher der Weltliteratur“ nennt [92]), hat schon Cassius Severus „nec patrono nec reo digna“ befunden [93]). Unmöglich ist es nicht, sogar sehr wahrscheinlich, daß sie bei Platons Zeitgenossen ein homerisches Gelächter ausgelöst hat.

6. Wenn somit die Platonische Apologie für eine geschichtswissenschaftliche Darstellung des echten Sokrates gleich den übrigen Platonischen Schriften im ganzen bloß als „Überrest“ in Betracht kommen kann, so ist sie doch reicher als diese zusammengenommen an wichtigen geschichtlichen Daten und mehr oder weniger geschichtlichen Zügen, was zum Teil die Art der Einkleidung mit sich bringt, zum Teil aber auch ein gewisses Pragmatisieren, das uns die Richtung weist, in der wir weiter zu pragmatisieren haben.

Wie Platon pragmatisiert, sei zwischen den früheren Anklägern, Aristophanes und Genossen, und den späteren Anklägern, Meletos und Genossen, zu unterscheiden. Obschon auch diese gefährlich genug seien, seien doch jene viel mehr zu fürchten (cap. 2 und 11). „Eifrig, heftig und zahlreich,“ wie sie seien und „in geschlos-

[90]) Griech. Denker II. 86.

[91]) Die Lebensauffassung d. griech. Philos. S. 62.

[92]) Griech. Denker II. 88.

[93]) A. Senecae orator. sentent. etc., Excerpta controvers. lib. III. § 8, p. 243 (r. Ad. Kiessling).

sener Reihe und überredungskräftig,“ wie sie aufträten, hätten sie die Ohren mit Verleumdungen über Sokrates angefüllt (cap. 10). Daß ihm daraus bei vielen große Feindschaft erwachsen sei, sei ganz wahr. Und das sei auch das für ihn Verderbliche, nicht Meletos und Anytos, sondern die üble Meinung und das Übelwollen der Menge, die schon so vielen trefflichen Männern zum Verderben gereicht hätten und in Zukunft gereichen würden (cap. 16). Der Beweggrund für jene Verleumdungen aber sei in dem Groll der von Sokrates und seinen Schülern der Wisseneinbildung Überführten zu suchen (cap. 5—10).

Von dieser Basis aus versuche ich nun weiter zu pragmatisieren.

IV.

1. Der Wirkung muß die Ursache, dem Groll der der Wissenseinbildung Überführten muß in formeller wie in sachlicher Hinsicht die Schneidigkeit des Sokratischen Überführungsverfahrens, um deren willen Sokrates von Platon mit einem Zitterrochen (Meno 80) verglichen wird, entsprochen haben.

Beim Xenophontischen Sokrates selbst findet sich, von seiner Unterredung mit Kritias und Charikles abgesehen (Memor. I. 2, 32—38), keine Spur davon. Ein so harmloser Biedermann wäre nicht allein unbehelligt, sondern auch unbeachtet geblieben und hätte gewiß ein natürliches Ende genommen. Jenes Gespräch, obschon keinen Fall von Wissenseinbildung betreffend, entbehrt einer gewissen Schneidigkeit nicht. Der Tendenz nach viel schneidiger indessen ist das von Xenophon mitgeteilte Gespräch des Alkibiades mit Perikles über Gesetze (Memor. I. 2, 39—46), worin Alkibiades als gelehriger Zögling des Sokrates sich hervortut, eines Sokrates, der mit dem Xenophontischen nichts gemein hat, vielmehr dessen Widerspiel ist. Die Art, wie hier der Gesetzesbegriff analysiert wird, um die gemeinhin sogenannte Gesetzlichkeit als eine Form der Gewaltübung und daher als Gesetzlosigkeit zu entlarven, ist meisterhaft, aber auch geeignet, die Worte des Platonischen Sokrates zu illustrieren, wenn er sagt, die jungen Leute täten es ihm in der Kunst, andre der Wisseneinbildung zu überführen, mit Erfolg nach und die so Überführten grollten dann ihm als dem ruchlosesten Jugendverderber (Apol. cap. 10), wie es geeignet ist zu erklären, daß die von den Zeitgenossen gehegte bittere Feindschaft noch bei Timon, der ihn

als ἐνϑεολέσχης geißelte[94]), und besonders bei dem ihn sehr hart zensierenden Zensor Cato[95]) Widerhall gefunden hat.

Beim Platonischen Sokrates dagegen stoßen wir stellenweise auf eine Schneidigkeit, die hinter der beim echten Sokrates notwendig vorauszusetzenden wenig zurückbleibt. So erscheint Sokrates im „Euthyphron" als ein solcher ἐνϑεολέσχης, daß damit nach Susemihls Ausdruck das juristische Fundament der Anklage geradezu zugestanden war[96]). Zur Krönung des Ganzen ist die Szene des Gesprächs in die nächste zeitliche und örtliche Beziehung zum Sokrates-Prozeß gesetzt. Diese Schrift, die im Namen des Sokrates „die vernichtendsten Angriffe gegen die Volksreligion enthält und schließlich nicht nur das Wesen, sondern auch die Möglichkeit der Frömmigkeit als ein ungelöstes Rätsel im Dunkeln läßt"[97]), bliebe auch dann eine nicht weniger beispiellose literarische Unbegreiflichkeit und Ungeheuerlichkeit als die Wolkenkomödie selbst, wenn Sokrates, wie Heinrich Gomperz annimmt, „zwar ein frommer, aber nicht altgläubiger Mann" gewesen wäre (S. 276), während alles unbegreiflich und ungeheuerlich Scheinende aufs einfachste und natürlichste sich löst, wenn der leibhaftige Sokrates der von Aristophanes karikierte Atheist gewesen ist.

2. Eine Karikatur wäre aber keine Karikatur mehr, wenn sie nicht mit dem Urbild gewisse hervorstechende Züge bei aller Verzerrung gemein hätte. Zumal eine so ernst gemeinte, ernst zu nehmende und ernst genommene Karikatur wie der Aristophanische Sokrates kann schon darum keine willkürliche Schöpfung des Karikaturisten sein, weil dieser sich selbst von vornherein um die beabsichtigte Wirkung gebracht hätte, wenn er die Schalen seines Spottes und seiner moralischen Entrüstung über einen Unschuldigen oder gar über einen Mitschuldigen ausgegossen hätte. Denn Aristophanes war nichts weniger als ein Altgläubiger, so wenig, daß gegen ihn aus seinen Stücken Material im Überfluß zu einer Anklage wegen Untergrabung des Glaubens an die Staatsgötter zusammen-

[94]) fragm. 50 (Wachsmuth).

[95]) Plut. Cato Maj. cap. 23.

[96]) Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie I. 126; vgl. auch Jahns „Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik" 67. Bd. S. 423 f.

[97]) Döring, Gesch. d. griech. Philos. I. 558.

zutragen gewesen wäre [98]). Bloß der Atheismus, der radikale Atheismus als Ausfluß des philosophischen Materialismus war ihm ein Greuel, zu dessen Bekämpfung er sich aus denselben sittlichkeitsretterischen Motiven angetrieben fühlte wie die späteren Widersacher des philosophischen Materialismus bis zur jüngsten Gegenwart. Das Wolkenstück ist nicht einfach ein „Zerrbild des Sophistentreibens um 423" [99]), wie es die „Allseher" des Kratinos, der „Konnos" des Ameipsias, die „Schmeichler" des Eupolis gewesen sein mögen, sondern ein satirisches Kampfstück gegen den damaligen philosophischen Materialismus als vermeintliche Pflanzschule aller sittlichen Verluderung und als solches ein klassisches Tendenzstück in seiner Art. Die ganze antimaterialistische Literatur hat nichts Klassischeres aufzuweisen, nichts Klassischeres und nichts Folgenreicheres. Von den Aristophanischen Schlägen hat sich der antike philosophische Materialismus nie wieder völlig erholt; die Schwingen waren ihm nicht gebrochen, aber der Mut, sie frei und immer freier zu entfalten.

Wie das Stück dem Dichter nach dessen eigener Angabe „die größte Arbeit" (*ἔργον πλεῖστον* — V. 524) gemacht hat, eben seiner antiphilosophischen Tendenz zufolge, so setzt es, um richtig verstanden und genossen zu werden, beim Hörer oder Leser mancherlei philosophische und andere Kenntnisse voraus, die nicht jedermanns Sache sind. Ein solches Stück mußte „caviare to the general" sein und der Mißerfolg bei der Uraufführung ist wahrscheinlich auf nichts anderes zurückzuführen. Hat doch Aristophanes mit den Euripides als „Schurken, Lügner und Possenreißer" (V. 1520 f.) brandmarkenden „Fröschen", die, obschon hauptsächlich literarischen Inhalts, ihrer gegen den Sokrates der Bühne gerichteten Spitze wegen ein gemeinverständlicheres Seitenstück zu den „Wolken" bilden, außer dem ersten Preis und der Erlaubnis zur Wiederholung des Stücks einen Zweig des heiligen Ölbaums errungen, eine ebenso ehrenvolle als seltene Auszeichnung, die der Verleihung eines goldenen Kranzes gleich erachtet wurde. Die antiphilosophische Tendenz an sich ist also an jenem Mißerfolg der „Wolken" gewiß nicht schuld gewesen.

---

[98]) Vgl. Zeller, Philos. d. Griech. II[4]. 23; Döllinger, Heident. und Judent. S. 259.

[99]) Vgl. Döring, Gesch. d. griech. Philos. I. 346 f.

3. An den „Fröschen“ ist aber für die Würdigung der „Wolken“ als „Überrest“ zur Kenntnis des Sokrates noch viel mehr zu lernen. Bei Euripides sind wir nämlich in der Lage, die Karikatur mit dem Urbild zu vergleichen und da ergibt sich, daß Aristophanes nicht allein im großen und ganzen, sondern vielfach bis ins einzelnste getreu karikiert hat [100]). Das hat Grote übersehen, als er, um das Zeugnis der Aristophanischen „Ritter“ gegen Kleon zu entkräften, sich auf den Sokrates der „Wolken“ berief, der, von den „nackten Füßen“ und der „bündigen Spitzfindigkeit“ abgesehen, „nicht einmal eine Karikatur, sondern eine ganz andere Person“ sein soll als der Sokrates, „den wir aus andern Quellen so gut kennen“ [101]). Der von Grote gemeinte Sokrates ist ebensowenig wie der Aristophanische der geschichtliche Sokrates, wogegen der geschichtliche Euripides aus seinen Werken zu uns spricht und seine Ähnlichkeit mit dem Aristophanischen Euripides beinahe Zug für Zug ad oculos demonstriert. Und das rechtfertigt die Annahme, daß auch der Aristophanische Sokrates als eine im wesentlichen getreue Karikatur des geschichtlichen Sokrates genommen werden darf.

Was Euripides von Aristophanes am meisten verdacht wird, ist der Atheismus. Wie auch Nestle zugibt, sei es den Athenern „vom Durchschnittsmaß der damaligen Bildung“ nicht übelzunehmen, wenn sie Euripides so gut wie Sokrates und noch manchen andern Denker als Atheisten schlechthin betrachtet hätten; für sie sei er das gewesen [102]). Dagegen frage es sich, meint Nestle, „ob Euripides mit dem Volksglauben überhaupt den Glauben an eine Gottheit zurückgewiesen oder, wenn dies nicht der Fall sei, wie er sich dieselbe philosophisch gedacht habe“ [103]). Und das erste verneinend, entscheidet er sich für das zweite dahin, die „Gerechtigkeit“ hypostasiere sich Euripides zur Gottheit selbst, die er Dike nenne, zu einer „nach ewigen Gesetzen immanent in der Welt wirkenden kosmisch-sittlichen Macht“, als deren materielles Substrat „vielleicht“ der alles durchdringende „Äther“ zu denken sei [104]). Aber auch angenommen, dies träfe zu,

[100]) Vgl. Nestle, Euripides S. 27—32.

[101]) Geschichte Griechenlands (Berlin 1882) III. 679.

[102]) Euripides S. 30, 51, 145.

[103]) ib. S. 146. [104]) ib. S. 146, 152.

so könnte es doch nie als Theismus, sondern bestenfalls, womit übrigens Nestle selbst einverstanden ist, als „Pantheismus“ passieren[105]. Aristophanes und die Athener „vom Durchschnittsmaß der damaligen Bildung“ ständen darum mit ihrem Verdikt über Euripides nichtsdestoweniger gerechtfertigt da. Denn ein solcher Pantheismus wäre doch nichts anderes als poetisch verbrämter Atheismus. Und das rechtfertigt gleichfalls die Annahme, daß der Aristophanische Sokrates als eine im wesentlichen getreue Karikatur des geschichtlichen Sokrates betrachtet werden darf.

Zu diesen allgemeinen Rechtfertigungsgründen kommt noch ein besonderer durch den Umstand, daß Sokrates von Aristophanes als notorischer Gesinnungsgenosse und sogar als Mitarbeiter des Tragikers behandelt wird. *Χάριεν οὖν μὴ Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν*, heißt es am Schluß der „Frösche“, wozu der Scholiast bemerkt: *ὅτι νῦν πρὸς Σωκράτεν ἑταιρίαν δηλοῖ.*

Daß zwischen Euripides und jenem Sokrates, „den wir aus anderen Quellen so gut kennen“, eine derartige *ἑταιρία* bestanden hätte, wird allerdings bloß die „Gedankenlosigkeit“ behaupten; darin hat Wilamowitz recht. Anstatt sich aber einmal die Frage vorzulegen, ob denn der Sokrates, den man aus anderen Quellen so gut zu kennen meint, wohl auch der geschichtliche sei, hat man sich von Panaitios an bis auf Wilamowitz damit geplagt, das störende Aristophanische Zeugnis entweder wegzudeuten oder für bedeutungslos hinzustellen, soweit man es nicht einfach ignoriert hat.

Panaitios machte den kürzesten Prozeß, indem er behauptete, Aristophanes hätte in jener Stelle der „Frösche“ gar nicht den Philosophen Sokrates, sondern einen unbekannten Dramatiker gleichen Namens im Auge gehabt[106], eine philologische Verwegenheit, die uns die Verlegenheit enthüllt, in der sich „einer der wenigen kritischen Köpfe der griechischen Gelehrsamkeit“[107] bei seinem Glauben an die Geschichtlichkeit des traditionellen Sokratesbildes in diesem Falle befunden hat.

Wilamowitz ist nicht so verlegen, doch immerhin verwegen genug zu erklären, die beiden großen Athener seien grundver-

[105] ib. S. 159.

[106] Scholia graeca in Aristoph. comoed. ed. G. Dindorf vol. I. p. 407: *ὅτι νῦν πρὸς Σωκράτην ἑταιρίαν δηλοῖ. Παναίτιος δὲ ὅλα ταῦτα περὶ ἑτέρου Σωκράτους φησὶ λέγεσθαι, τῶν περὶ σκηνὰς φλυάρων, ὡς Εὐριπίδης.*

[107] Wilamowitz, Einleitung in d. griech. Trag. S. 23.

schieden gewesen und hätten sich, wenn sie sich etwa bei Alkibiades begegnet sein sollten, abstoßen müssen. „Flach und modern zu reden", Sokrates sei „Optimist", Euripides „Pessimist". Zwischen ihnen gebe es keine Vermittlung. Allerdings habe der gleiche Haß, den sie gegen die beiden Verführer der Jugend empfanden, einzelne Komiker, „doch nicht Aristophanes", zur Erfindung veranlaßt, Sokrates an den unsittlichen Dramen mithelfen zu lassen. Die Stelle aus den „Fröschen" sei „in Wahrheit ganz irrelevant". Indessen habe schon Panaitios dieser Fabel mit der nötigen Entschiedenheit widersprochen, wenn auch nicht ohne selbst bedenkliche Hypothesen zuzulassen [108]).

Dem habe ich vor allem entgegenzuhalten, daß es falsch ist, Aristophanes hätte Sokrates an den Dramen des Euripides nicht mithelfen lassen. Erstens enthält schon die Stelle aus den „Fröschen" in dem Worte *λαλεῖν* eine Anspielung darauf. So hat die Stelle auch der Scholiast verstanden, weshalb er von *ἑταιρία* spricht und dann fortfährt: *Παναίτιος δὲ ὅλα ταῦτα κτλ.* Zweitens handelt folgendes Fragment der ersten, der aufgeführten „Wolken" ausdrücklich davon: *Εὐριπίδῃ δ' ὁ τὰς τραγῳδίας ποιῶν τὰς περιλαλούσας οὗτός ἐστι τὰς σοφάς.* [109]) Weder Telekleides noch Kallias haben sich deutlicher ausgedrückt [110]). So erfinderisch ferner blinder Haß sein mag, wie käme er gleich bei mehreren Komödiendichtern dazu, eine derartige Geistesbrüderschaft zwischen zwei Männern aufs Tapet zu bringen, die sich innerlich noch fremder als äußerlich gewesen sein sollen? Was endlich die angeblich zwischen beiden bestehende Art von Gegensätzlichkeit betrifft, so ist es ebensowenig einleuchtend, daß „Optimist" und „Pessimist" sich notwendig abstoßen müßten, nicht zu reden davon, daß das Wilamowitz vorschwebende Sokratesbild erst als das geschichtliche zu erweisen wäre.

Natürlich ist das *τὰς τραγῳδίας ποιεῖν* nicht wörtlich, sondern als karikierende Übertreibung zu nehmen. Der Ausdruck findet sich übrigens nur bei Aristophanes und auch bei ihm nur in der angeführten Stelle aus den ersten „Wolken", während die Stelle aus den „Fröschen" sich auf die Angabe des gemeinsamen

---

[108]) ib. S. 24, 23.

[109]) Diog. L. II. 18 (Kock, I. 490).

[110]) Diog. L. II. 18.

λαλεῖν beschränkt[111]), bei dem Sokrates als der Anregende, Euripides als der Angeregte erscheint. In demselben Sinne heißt es bei Telekleides vom „neuen Drama des Euripides“, Sokrates habe dazu das „Zündreisig“ (τὰ φρύγανα) untergelegt. In demselben Sinne ist das fragmentarische zweite Telekleides-Fragment „Εὐριπίδας σωκρατογόμφους“ zu verstehen. Ebenso verhält es sich mit dem Fragment aus den „Gefangenen“ des Kallias; gefragt, weshalb er so vornehm und stolz tue, antwortet Euripides: ἔξεστι γάρ μοι. Σωκράτης γὰρ αἴτιος.[112])

Genauer besehen, reduzieren sich demnach die Zeugnisse über die Sokratische Mitarbeiterschaft darauf, daß Euripides die von Sokrates im freundschaftlichen Verkehr mit ihm empfangenen philosophischen Anregungen in seinen Dramen verarbeitet hat, was an sich gewiß nicht unglaubwürdig klingt. Wenn es glaubwürdig ist, daß Euripides, wie Wilamowitz einräumt, zu Anaxagoras und Protagoras „in persönlichem Verkehr“ gestanden hat und von beiden „sehr stark“ beeinflußt worden ist[113]), warum soll dasselbe in bezug auf Sokrates unglaubwürdig sein? Ist es nicht um so glaubwürdiger, da Wilamowitz sogar die Annahme gelten läßt, daß Archelaos als Lehrer des Euripides und Sokrates „auf beide ähnlich gewirkt hat“[114])? Wenn der Glaubwürdigkeit wenigstens ein einziges antikes Gegenzeugnis, und wäre es noch so schwach, im Wege stände! Das ist aber nicht der Fall. Was ihr bei Wilamowitz im Wege steht, ist nichts andres als die Schwierigkeit, die es ihm macht, mit seiner Auffassung des Sokrates einen Zug zu vereinbaren, der damit freilich nicht verträglich sein wird, wenn es außer der Platonischen Apologie und dem „Kriton“ keine glaubhafte Überlieferung geben soll. Leider hat er meines Wissens darüber nichts publiziert, weshalb mir jede weitere Auseinandersetzung mit ihm abgeschnitten ist. Solange ich daher, sei es von ihm selbst, sei es von andrer Seite, nicht eines Bessern belehrt werde, scheint mir die Annahme samt allem, was aus ihr folgt, unausweichlich zu sein, daß der Aristophanische Sokrates

---

[111]) Vgl. J. A. Hartung, Euripides restitutus I. p. 132: nam λαλεῖν isti (sc. Aristoph.) est philosophari.

[112]) Diog. L. II. 18 (Kock, I. 218, 696).

[113]) Einleitg. i. d. griech. Trag. S. 25—27.

[114]) Einleitung i. d. griech. Trag. S. 24.

als im wesentlichen getreue Karikatur des geschichtlichen Sokrates zu betrachten ist, des Menschen wie des Philosophen.

4. Im wesentlichen getreu! Nicht weniger, aber auch nicht mehr. Der Aristophanische Sokrates ist keine so bis ins einzelnste getreue Karikatur seines Urbildes wie der Aristophanische Euripides und kann es nicht sein. Das ist deshalb nicht möglich, weil die „Wolken" nicht so unmittelbar und ausschließlich gegen Sokrates sich richten wie die „Frösche" gegen Euripides. Was die „Wolken" bekämpfen, ist nicht die Philosophie des Sokrates im besondern, sondern dessen philosophische Richtung, der Materialismus als Weltanschauung und Lebensordnung, was die „Frösche" bekämpfen, ist gerade das Euripides Eigentümliche, ihn von Äschylos und Sophokles Unterscheidende seiner dramatischen Betätigung. Die von Sokrates vertretene Sache hat an ihm bloß ihren sträflichsten Vertreter, während bei Euripides sich Person und Sache gar nicht trennen lassen. So stellt denn jener in seiner Person zugleich einen Typus, dieser die Person allein dar. Um aber, ohne die eigene Persönlichkeit einzubüßen, zugleich als typischer Vertreter des philosophischen Materialismus zu gelten, durften dessen Hauptmerkmale dem geschichtlichen Sokrates nicht fehlen oder zu fehlen scheinen, wenngleich sie bei ihm nicht alle gleichmäßig ausgeprägt zu sein brauchten. Und da der Aristophanische Sokrates diese Forderung nicht verletzt, muß er wohl als im wesentlichen getreue Karikatur des geschichtlichen Sokrates hingenommen werden. Das bedeutet „im wesentlichen getreu".

Solcher Hauptmerkmale des philosophischen Materialismus, wie sie ihm von dessen Gegnern zu allen Zeiten zugeschrieben wurden, gibt es drei, zwei tatsächliche, der Naturalismus oder naturwissenschaftliche Materialismus und der Atheismus, und ein angebliches, der Immoralismus, oder, wie man es zur Zeit des Sokrates zu formulieren pflegte, einerseits das *τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ζητεῖν* und das *θεοὺς μὴ νομίζειν*, andererseits das *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*[115]). Wie der Naturalismus zum Atheismus führt, soll nämlich der Atheismus notwendig zum Immoralismus führen.

Doch da sehe ich mich von Pöhlmann vor die Frage gestellt:

---

[115]) Plat., Apol. cap. 10 und 2; Xenoph. Memor. I. 2, 31; Cic. Brut. cap. 8.

„Wenn Aristophanes als Zeuge für den ‚Atheismus' des Sokrates gelten soll, warum sollen wir ihm dann nicht auch glauben, daß Sokrates ein Vertreter der ausschweifendsten naturphilosophischen Spekulation, ein bezahlter Sophist und gemeiner Rabulist war, der jenseits von Gut und Böse stand und für Geld die Kunst gelehrt hat, vor Gericht und in politischen Versammlungen die schlechtere Sache zur stärkeren zu machen?"[116])

Warum wir das Aristophanes nicht glauben sollen? Als ob der Atheismus mit ausschweifendster naturwissenschaftlicher Spekulation, bezahlter Sophistik und gemeiner Rabulistik auf eine Stufe zu stellen wäre, wie es Aristophanes beliebt! Als ob dem klassischen Karikaturisten des philosophischen Materialismus zuzumuten wäre, daß er im Schlecht- und Lächerlichmachen desselben nicht redlich sein Bestes getan und Epigonen vom Range eines Hyrtl und Stöckl, eines Fritz Schultze und Eugen Dreher freiwillig etwas zu tun übrig gelassen hätte! Wenn Sokrates auch kein Naturforscher war und keiner sein wollte, so hatte er sich doch mit der Naturwissenschaft seiner Zeit vertraut genug gemacht. Selbst Xenophon muß bezeugen, daß Sokrates im Studium der Geometrie bis zu den „schwerverständlichen Figuren" und im Studium der Astronomie bis zu den auf die Entfernungen, Bewegungen und Ursachen der Planeten und Kometen gerichteten Untersuchungen vorgedrungen war (Memor. IV. 7, 3 und 5). Bei dem auch von Pöhlmann anerkannten Umstande, daß Xenophon „seine abergläubische Beschränktheit und seinen banausischen Widerwillen gegen die Vertreter der theoretischen Wissenschaften" sonst ohne weiteres auf Sokrates übertragen hat[117]), ist dessen Zeugnis um so vielsagender, so vielsagend, daß es zu der von Zeller vermißten Beglaubigung der Nachrichten über den Sokrates von Anaxagoras und Archelaos erteilten Unterricht völlig hinreicht[118]). Wenn „der erste Historiker der Philosophie", wie Xenophon von Döring genannt wird[119]), im Übertragen von Eigenem auf Sokrates keine Skrupel kannte, wie hätte da der Ankläger und Karikaturist des

[116]) Sokratische Studien S. 71.

[117]) ib. S. 130.

[118]) Philos. d. Griech. II⁴. 49.

[119]) Lehre des Sokrates S. 76; vgl. dagegen Pöhlmann, Sokrat. Stud. S. 127.

philosophischen Materialismus im Übertragen von Fremdem auf Sokrates weniger skrupellos sein sollen? Das wäre wirklich ein unbilliges Verlangen. Ob Sokrates die Lehren eines Diogenes von Apollonia im einzelnen teilte oder nicht, war Aristophanes gleichgültig und konnte ihm gleichgültig sein. Ihm genügte und konnte es genügen, daß beide Atheisten waren, Atheisten aus derselben Schule von Meteoroleschen, Meteorosophisten, Meteorophenaken. Daß ferner gerade Sokrates dem allgemeinen Urteil seiner Zeit als einer erscheinen mußte, der *τὸ ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖ*, hat schon Schanz treffend hervorgehoben[120]. Wie erbittert läßt doch Platon die Mitunterredner des Sokrates über dessen Art der Gesprächsführung nicht selten sich äußern! Was Wunder, daß daraus unter der Hand eines Aristophanes der gemeinste Rabulist geworden ist.

Möge sich Pöhlmann die Entstehung der Aristophanischen Maske etwas lebhafter vergegenwärtigen, als er dies versucht hat. Der Hinweis auf „die skrupellose Übertragung auch der extremsten Zeitideen auf den einen Sokrates, durch die seine Gestalt zu einem Typus verflüchtigt wird“[121], bei dem Pöhlmann sich beruhigt, hilft an sich gar nicht weiter, so lange unverständlich bleibt, wie die Übertragung geradeso zustande gekommen ist.

Um den Gegenstand seines Angriffs, den philosophischen Materialismus als Weltanschauung und Lebensordnung, wie er dem Dichter vorschwebte, mit seinen Mitteln nach allen Seiten darzustellen, mußte er ihn in einer Hauptperson verkörpern, die ihm dafür geeignet erschien, ohne Rücksicht auf die ihr unvermeidlicherweise beizulegenden fremden Züge, falls nur die Karikatur im wesentlichen getreu ausfiel. Für welchen Materialisten oder Sophisten hätte er sich anstatt des Sokrates entscheiden sollen? Für Hippon oder Diogenes von Apollonia oder Archelaos oder Protagoras oder Gorgias oder Prodikos oder Hippias oder Diagoras oder Antiphon? Ließe sich aber auf einen von ihnen mit mehr Recht übertragen, was Aristophanes auf Sokrates übertragen hat? Das wird niemand behaupten wollen, und wer es täte, vermöchte es nicht zu begründen. Der Ausbund von einem Materialisten und Sophisten, der für die „Wolken“ halbwegs verwendbar gewesen wäre, hat überhaupt nicht

[120]) In der Einleitung zu seiner Ausgabe der Platonischen Apologie S. 47.
[121]) Sokratische Studien S. 71.

existiert. Insofern bekämpft Aristophanes einen selbstfabrizierten Popanz. Wenn seine Wahl auf Sokrates gefallen ist, war dafür offenbar Ausschlag gebend, daß es ihm nicht gelungen war, einen im ganzen geeigneteren Vertreter des philosophischen Materialismus als Weltanschauung und Lebensordnung ausfindig zu machen. Infolgedessen klappt auch so vieles nicht.

5. So wird ohne weiteres verständlich, daß Aristophanes nicht der einzige Komödiendichter ist, der Sokrates aufs Korn genommen hat. Telekleides und Kallias, die auf die Mitschuld des Sokrates an den Euripideischen Tragödien anspielen, sind uns schon untergekommen. Ameipsias apostrophiert ihn: *ἀνδρῶν βέλτιστ ὀλίγων, πολλῶν δὲ ματαιόταθ'*[122]). Eupolis haßt den „bettelhaften Schwätzer, der sonst über alles geklügelt, darum aber, woher er zu essen nehme, sich nicht gekümmert hat“ und wirft ihm Diebstahl einer Weinkanne (*οἰνοχόη*) vor[123]).

Ob das wütendsten Haß atmende Fragment — *ὃν χρῆν ἔν τε ταῖς τριόδοις κἀν τοῖς ὀξυθυμίοις | προστρόπαιον τῆς πόλεως κάεσθαι τετριγότα*[124]) — aus den „Demen“ des Eupolis, das ich in meinem Buche, Julius Schwarcz folgend[125]), auf Sokrates bezogen habe (S. 177), wirklich auf ihn sich bezieht, steht allerdings nicht zweifellos fest. Kock denkt an einen pravus demagogus vel imperator, qui multo acerbiorem poenam meruerit quam comicorum cavillationem[126]), weiß aber nicht den geringsten Grund dafür anzugeben. Dagegen fehlt es für die Annahme, daß Sokrates gemeint sein wird, an beachtenswerten Gründen nicht.

Nach den beiden andern mit Sicherheit auf Sokrates zielenden Fragmenten zu schließen, ist der Haß des Eupolis gegen Sokrates nicht geringer als der des Aristophanes gewesen. Folglich werden jenen wohl die gleichen Motive wie diesen, vor allem der Abscheu vor dem Atheisten, geleitet haben, da sie sich auch in dem Wunsche begegnen, den Schandfleck der Stadt verbrannt zu sehen. ***Προστρόπαιος*** bezeichnet hier einen mit schwerer Schuld Befleckten, der alle mit ihm Verkehrenden mitbefleckt, also

---

[122]) Comicor. Att. fragm. ed Kock I. 672.

[123]) ib. I. 351, 355.

[124]) Com. Att. fragm. ed. Kock I. 290.

[125]) Die Demokratie von Athen S. 674.

[126]) Com. Att. fragm. I. 290.

genau dasselbe wie der in der Platonischen Apologie vorkommende Ausdruck *μιαρώτατος*, wenn es heißt, die von Sokrates der Wissenseinbildung Überführten sprächen von einem gewissen Sokrates der ein *μιαρώτατος* sei und die Jünglinge verderbe (cap. 10). Dazu stimmt, daß in den „Wolken“ Pheidippides, der Schüler des Sokrates, als *μιαρός* (V. 1327) bezeichnet wird und Chärephon, des Meisters Intimus, desgleichen (V. 1465). Und wenn der *προσιρόπαιος* als „herumschwirrend“ charakterisiert wird, so paßt dies vorzüglich auf den Philosophen, der schon in aller Frühe in die Säulenhallen und die Gymnasien ging, zur Zeit, wo auf dem Marktplatz das meiste Leben herrscht, dort sich aufhielt und den übrigen Teil des Tages da, wo er mit recht vielen Leuten zusammentreffen konnte, um sich mit ihnen auf seine Weise zu unterreden (Memor. I. 1, 10).

Alle diese Äußerungen der andern Komödiendichter lauten so, daß sie ebensogut von Aristophanes selbst herrühren könnten. So unbegreiflich ein derart leidenschaftlicher konzentrischer Angriff auf einen Philosophen von der Harmlosigkeit des platonisch-xenophontisch drapierten Allerwelts-Sokrates wäre, so begreiflich ist er, wenn der geschichtliche Sokrates der Aristophanischen Karikatur im wesentlichen entsprochen hat, vor allem also Atheist, radikaler Atheist gewesen ist.

* * *

Da mir nicht mehr Raum zugemessen ist, muß ich hier abbrechen. Die mir gemachten Haupteinwände habe ich übrigens alle berücksichtigt und, wie mich dünkt, widerlegt. Für eine nach allen Seiten erschöpfende Behandlung des Themas käme eine Zeitschrift überhaupt nicht in Betracht; dazu wäre eine eigene Schrift von nöten, die aber, ohne sich in uferlose Polemik verlieren zu müssen, so lange nicht zu schreiben ist, als die Forscher in der Quellenfrage nicht wenigstens in bezug auf die Hauptrichtlinien einig geworden sind. Wenn die Verwirrung am höchsten ist, ist indessen die Entwirrung zuweilen am nächsten. So hoffentlich auch hier. Aller Anfang ist schwer, aber er liegt schon in Pöhlmanns „Sokratischen Studien“ vor.

XIV.

# War Heraklit „Empiriker"?

Von

**Dr. Wilhelm Nestle,**

Professor am Karlsgymnasium in Stuttgart.

In einer Reihe von Arbeiten, die mit einer Ausnahme in dieser Zeitschrift erschienenen sind [1]), hat E. Löw nicht mehr und nicht weniger als eine vollständig neue Auffassung der Heraklitischen Philosophie zu begründen gesucht. Während man bisher den Gegensatz zwischen Heraklit und den Eleaten, besonders Parmenides, darin gefunden hatte, daß jener nur ein ewiges Werden und Vergehen in einer fortgesetzten Wandlung der Grundsubstanz, des Feuers, anerkennt, dieser umgekehrt nur ein starres und unveränderliches Sein sich denken kann, glaubt Löw den Unterschied der beiden Systeme als Gegensatz des „Empirismus" und „Rationalismus" erweisen zu können. Er geht dabei aus von der Untersuchung des Wortes **λόγος**, das bei Parmenides „Begriff und Gedanke", bei Heraklit dagegen „leerer abstrakter Begriff" bedeuten soll, während umgekehrt **ὄνομα** bei Heraklit „Name und Wesen", bei Parmenides aber „wesenloser Name" sein soll (I 17 ff.). Um den Wert dieser beiden Termini sei zwischen Heraklit und Parmenides ein wechselseitiger Kampf entbrannt, in dem Heraklit den Standpunkt des „Empirikers" oder „Realphilosophen" vertrete und als Begründer der „induktiven

---

[1]) Dr. Emanuel Löw, Professor am k. k. Sophiengymnasium in Wien. I. Heraklit im Kampfe gegen den Logos. Sonderabdruck aus dem Jahresbericht des k. k. Soph.-Gymn. in Wien. Im Selbstverlag des Verfassers 1908. II. Ein Beitrag zu Heraklits Fr. 67 und 4 a. Archiv für Gesch. der Phil. 23. Bd. 1909. S. 89 ff. III. Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits. ib. 24. Bd. 1910 S. 1 ff. IV. Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe. ib. 24. Bd. 1911 S. 343 ff. Ich zitiere diese Schriften mit I, II, III, IV.

Forschungsmethode" erscheine, der seine Erkenntnis durch „geniale Beobachtung der Natur" im Gegensatz zu „der bis dahin allein geübten deduktiven Forschungsmethode" gewonnen habe (I 16, 27). Da Löw trotz der von verschiedenen Seiten gegen seine Aufstellungen erhobenen Einwände [2]) auf seiner Ansicht beharrt, die er in einer größeren Arbeit noch weiter ausführen will, und der Gegenstand an sich wichtig genug ist, so wird es keiner Rechtfertigung bedürfen, wenn die neue Auffassung der Philosophie „des Dunkeln" an eben der Stelle einmal im Zusammenhang geprüft wird, an der sie hauptsächlich vorgetragen wurde. Es kann dabei nicht meine Aufgabe sein, auf alle Einzelheiten in den genannten Abhandlungen Löws einzugehen. Vielmehr möchte ich einmal, wenn ich so sagen darf, mit den Behauptungen Löws die Probe aufs Exempel machen und demgemäß fragen: liefern uns die Ergebnisse Löws wirklich den Schlüssel zum Verständnis der Philosophie des Ephesiers und waren demgemäß die bisherigen Versuche, ihn zu begreifen, nichts als Irrwege?

Ich beginne mit der äußeren Voraussetzung Löws für seine Hypothese. Er betrachtet Heraklit und Parmenides als mit einander „im Wechselkampfe" begriffen. In seiner ersten Schrift hielt er es für gänzlich überflüssig, über diese immerhin recht verwunderliche Annahme auch nur ein Wort der Erklärung zu verlieren. Und doch wußte man bisher nur von einer literarischen Polemik des Parmenides (Fr. 6, 5 ff.) gegen Heraklit, nicht aber umgekehrt. Jetzt erklärt er sich dahin, daß er eine durch die beiderseitigen Schüler vermittelte Bekanntschaft der zwei Denker je mit dem gegensätzlichen System annehme, so daß auf Grund dieser mündlichen Berichte eine gegenseitige literarische Polemik denkbar sei, „auch wenn keiner von beiden die Schrift des anderen kannte" (IV 344). Wenn Löw (III 17) es „geradezu naiv" findet, daß ich die Polemik des Parmenides auf die Schrift des Heraklit bezogen habe, so befinde ich mich damit meines Wissens mit allen bisherigen Historikern der griechischen Philosophie mit alleiniger Ausnahme von Emanuel Löw in gleicher Verdammnis und der Vorwurf der Naivität dürfte vielleicht eher die Annahme Löws von einem so gar lebhaften münd-

[2]) Vgl. meine Besprechung von I in der Wochenschrift für klassische Philologie 1909 Nr. 11 und 15. Lortzing in der Berliner Philologischen Wochenschrift 1910 Nr. 42 und 52 und O. Gilbert im Archiv 23. Bd. 1910 S. 414 f.

lichen Gedankenaustausch zwischen Elea und Ephesos treffen, die mehr „für unsere modernen Zeitverhältnisse“ als „für die Zeit vor 24 Jahrhunderten“ paßt, wo eine Reise von Ephesos nach Elea viel umständlicher war als heute von Wien nach Chicago. Es führte doch nicht jedermann ein Wanderleben wie Xenophanes, und vereinzelte politische Verbannte wie Hermodor beweisen dafür auch nicht viel. Doch dem mag sein wie ihm wolle, ich erlaube mir außerdem zwei andere Bedenken gegen Löws Annahme geltend zu machen. 1. Die Polemik des Parmenides hat eine Form, die es kaum denkbar erscheinen läßt, daß sie sich auf bloßes Hörensagen gründe: erkennen wir doch die Beziehungen noch in unserem dürftigen Fragmentenbestande: die *παλίντροπος κέλευθος* (6, 9) geht auf Fr. 51 (*παλίντροπος ἁρμονίη*) des Heraklit und zugleich auf den Ausdruck von der *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή* (Fr. 60); der weitere Inhalt der Verse hat die Gegensatzlehre im Auge, wie sie z. B. in Fr. 88 enthalten ist: *ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός . . . τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.* Daß eine so wörtliche Anlehnung an die Ausdrucksweise des Gegners (zumal bei der metrischen Form) nur auf mündlicher Mitteilung fußen sollte, ist sehr unwahrscheinlich. 2. Warum in aller Welt nennt denn Heraklit gerade seinen Hauptgegner nicht mit Namen, während er sonst keinerlei solche zarte Rücksichten kennt, sondern nicht nur Männer früherer Generationen wie Homer, Hesiod und Archilochos sowie Pythagoras, sondern auch noch lebende Zeitgenossen wie Xenophanes und Hekataios schonungslos angriff (Fr. 40), auch Thales nannte (Fr. 38) und einem Bias ebenso offen seine Anerkennung aussprach (Fr. 39)? Das ist doch wirklich recht auffallend. Nun nennt ja allerdings auch Parmenides den Heraklit nicht mit Namen. Aber ich finde es gerade aller Beachtung wert, daß Parmenides nicht von seinem Gegner, sondern von seinen Gegnern in der Mehrzahl spricht: das ist ganz gewiß weder ein Pluralis majestaticus noch ein Pluralis der Bescheidenheit, sondern ein ganz gewöhnlicher Pluralis, der sich auf die heraklitische Schule bezieht, in der die Schrift des Meisters kanonisches Ansehen genossen haben wird. Beides erklärt sich aufs einfachste, wenn die Schrift des Parmenides erst nach dem Tode des Heraklit geschrieben ist. Sicheres wissen wir weder über die Abfassung der einen noch der andern Schrift. Diels setzt die Abfassung der Heraklitschrift ins erste Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts und die des Parmenides „zehn bis zwanzig Jahre

später (um 480)". Löw läßt (III 345) in dem aus Diels (Heraklit[1] S. VII) zitierten Satz, der diesen als Kronzeugen für die mündliche Verpflanzung der Lehre des Heraklit nach Italien erscheinen lassen soll, gerade die entscheidenden (von mir gesperrten) Worte weg: „Auch die Freunde Heraklits werden sie in treuem Herzen bewahrt oder in Abschriften mitgenommen haben, als sie in den Wirren dieser Zeit mit den Demokraten übers Meer flohen." Diels verwundert sich, „daß kaum zehn bis zwanzig Jahre später in einer der abgelegensten und fernsten Ionierkolonien Italiens die paradoxen Sätze Heraklits bereits bekannt sind". Und Löw stellt es hin, als ob er mit ihm über einen regen Verkehr zwischen Elea und Ephesos ganz einer Meinung wäre. Einen Anhaltspunkt für die Verbreitung heraklitischer Gedanken im Westen bietet ferner, wie gleichfalls schon Diels anführte, Epicharm. Auch der parodische Gebrauch, den dieser Dichter von Heraklitworten macht, spricht dafür, daß sie ihm schriftlich vorlagen. Die Parodie des Komikers und die Entgegnung des Eleaten stimmen in dem wesentlichen Ausdruck wörtlich überein:

| Epicharm Fr. 170, 15 (Kaibel). | Parmenides Fr. 8, 29f. |
|---|---|
| *ὃ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοὔποκ' ἐν ταὐτῷ μένει ἕτερον εἴη κα τόδ' ἤδη τοῦ παρεξεστακότος.* | *ταὐτὸν ἐν αὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται. χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει.* |

Dazu halte man noch Euripides Jon 969: *τὰ θνητὰ τοιαῦτ'· οὐδὲν ἐν ταὐτῷ μένει* und Sophokles Aletes Fr. 102, wo es vom *ὄλβος* heißt: *οὐ γάρ ποτ' αὐτῶν οὐδὲν ἐν ταὐτῷ μένει:* Dichterstellen, die wenigstens noch ein schwaches Echo des von Platon im Kratylos 402 A aufbewahrten Heraklitsatzes vernehmen lassen: *πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*, den daher Bywater meines Erachtens mit vollem Recht in seine Sammlung der Fragmente (41) aufgenommen hat, während ihn Diels, hier fast allzu vorsichtig, nur unter den Referaten über Heraklits Lehre aufführt trotz des vorhergehenden, *λέγει που Ἡράκλειτος*. Ich glaube also, daß u. a. auch dies Heraklitwort dem Parmenides und Epicharm schriftlich vorlag. Und diese wörtlichen Zitate lassen mir in Verbindung mit den andern angeführten Gründen Löws Hypothese schon in ihrer äußeren geschichtlichen Fundierung recht zweifelhaft erscheinen.

Doch ich gehe nun zum sachlichen Inhalt der Hypothese über. Löw tut sich besonders viel darauf zu gut, daß allein nach seiner Erklärung das Wort λόγος bei Heraklit eine einheitliche Bedeutung bekomme (I 11). Demnach muß diese Bedeutung überall einen guten Sinn ergeben, wenn man sie in die betreffenden Bruchstücke einsetzt. Ich mache diese Probe.

Nach der ersten Schrift Löws (I 15) bedeutet λόγος bei Heraklit immer „leerer abstrakter Begriff“ und gemeint ist damit stets der Rationalismus des Parmenides. Ich lasse es der Kürze halber bei dem zweiten Attribut bewenden. Demnach lauten die Bruchstücke Heraklits, wo λόγος vorkommt, folgendermaßen. Wo eine eigene Übersetzung Löws vorliegt, setze ich diese in Anführungszeichen.

Fr. 1. „Für den abstrakten Begriff des (ewig) Seienden gewinnen Menschen (ewig) kein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn einmal vernommen haben; denn da alles wird, gleichen sie nach diesem abstrakten Begriff Unpraktischen, wenn sie praktische Versuche machen an solchen konkreten Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jegliches nach seiner Natur auslegend und deutend, wie sichs damit verhält. Die andern Menschen wissen freilich nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schlafe tun.“ I 16.

Fr. 2 mit Voranstellung von Fr. 113. „Gemeinsam ist allen das Denken; darum muß man dem Gemeinsamen folgen. Was aber den abstrakten Begriff betrifft, das Seiende sei ein Gemeinsames, so haben die meisten Menschen, die eben natürlich leben, von diesem Begriff förmlich ein eigenes Denken (eine eigene Auffassung).“ I 26.

Fr. 4a (Diels[2] 126a). „Nach der rationalistischen Vorstellung von den Horen ist die Siebenzahl eine bloße Kombination nach den Mondphasen; klar zerlegt aber wird sie nach den Bären durch ein deutliches Zeichen unvergänglichen Gedenkens.“ II 91.

Fr. 31 Schluß. Es zerfließt das Meer und erhält sein Maß nach demselben abstrakten Begriff, wie er galt, ehe denn es Erde war.

Fr. 39. In Priene lebte Bias des Teutameos Sohn, „der auf deduktivem Wege ersprießlicher gewirkt hat als alle andern“. I 28.

Fr. 45. Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; einen so tiefen abstrakten Begriff hat sie.

Fr. 50. Wenn man nicht auf mich, sondern auf den abstrakten Begriff hört, ist es weise zuzugestehen, daß alles Eins ist.

Fr. 72. „Mit der rationalistischen Auffassung, mit der sie doch in fast beständigem Verkehr stehen, entzweien sie sich, aber Dinge, auf die sie Tag für Tag stoßen, die erscheinen ihnen fremd.“ III 14.

Fr. 87. „Einem hohlen Menschen imponiert jeder abstrakte Begriff.“ I 29.

Fr. 108. „Von allen, deren abstrakte Gedanken und Begriffe ich vernommen habe. gelangt keiner zu der Erkenntnis, daß die Weisheit etwas von allen Abstraktionen Gesondertes ist.“ I 28.

Fr. 115 mit willkürlich davor gesetztem *τὸ ἐόν*: „(Das Seiende) ist ein abstrakter Gedanke, dessen Bestimmung es ist sich selbst zu vermehren.“ I 27.

Ich hielt es für nötig, die Fragmente im Wortlaut herzusetzen und — wo es möglich war — in Löws eigener Übersetzung, damit der Leser sich überzeugen könne, welche Fülle von Licht die neue Erklärung Löws in das Dunkel der heraklitischen Gedankenwelt einströmen läßt. Wie steht es zunächst mit der von Löw für so unerläßlich erklärten Einheitlichkeit des Logosbegriffs? In den 7 von Löw selbst übersetzten Fragmenten finden wir nicht weniger als fünferlei verschiedene Übertragungen: 1. „abstrakter Begriff“ (1. 2. 87. 108); 2. „rationalistische Vorstellung“ (4a); 3. „deduktiver Weg“ (39); 4. „rationalistische Auffassung“ (72); 5. „abstrakter Gedanke“ (115). Und der Verfasser dieser Übersetzungen schreibt (III 4, 17): „Alle Versuche, *λόγος* in den einzelnen Bruchstücken verschiedenartig zu deuten, wie z. B. W. Nestle im Philologus 1905 S. 375 ff., widerlegen sich von selbst.“ Dazu kommt, daß Löw in die Fr. 31, 45 und 50 seine Übertragung von *λόγος* noch gar nicht einzusetzen gewagt hat. Denn seine Absicht, „sie bei andrer Gelegenheit zu besprechen“ (Woch. für klass. Philol. 1909 Sp. 421, 1) hat er bis jetzt nur für Fr. 50 in einer ziemlich unklaren Auslassung (IV 366, 37) ausgeführt. Wie steht es nun aber mit dem Sinn der Bruchstücke, der sich unter Anwendung der Bedeutung „abstrakter Begriff“ usw. ergibt?

In Fr. 1, das den Anfang der heraklitischen Schrift bildete, schreibt Löw mit einigen Aristoteleshandschriften (Rhet. III 5 p. 1407 b 15) *τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος* anstatt *τοῦδ' ἐόντος*. Gilbert akzeptiert diese Textgestaltung, ohne deswegen Löws Ansicht über den *λόγος* zu teilen und übersetzt: „Zum Verständnis des *λόγος* als des ewig seienden, d. h. nach seiner Ewigkeit und Göttlichkeit,

gelangen die Menschen nicht." Ebensowenig hält Gilbert die Bedenken Löws gegen die Worte *γιγνομένων κατὰ τὸν λόγον τόνδε* für berechtigt[3]). Nun vergegenwärtige man sich aber einmal Löws Vorstellung! Heraklit setzt den Griffel an und das erste Wort, das er schreibt, hat gar nichts mit seinen eigenen Gedanken zu tun, sondern ist ein von einem philosophischen Antipoden aufgebrachter Begriff, was er aber nicht mit einer Silbe anzudeuten für nötig findet. Da müßte mindestens der *λόγος* des Parmenides die Berühmtheit eines Schlagwortes besessen haben, etwa wie der *Νοῦς* des Anaxagoras, der zum Beinamen für diesen Philosophen wurde (Diog. L. II 6), oder wie *λόγος* im Munde des Protagoras, das für diesen Sophisten gleichfalls einen Spitznamen abgab (Diels, Vors.² 528, 6). Nun begegnet in der Tat — was Löw übrigens nicht anführt, obwohl es scheinbar Wasser auf seine Mühle wäre — zuweilen der Ausdruck *ὁ Παρμενίδου λόγος*: so bei Platon, Parm. 128 B, bei Plutarch adv. Col. 32 p. 1126 D und bei Simplicius Physik 134, 2 (Diels Vors.² S. 129, 5; 128, 8; 131, 6). Gemeint ist damit allemal der Satz des Parmenides, daß Alles Eins sei, und so sind denn auch bei Diels im Index diese Stellen unter *λόγος* in der Bedeutung „Darlegung" aufgeführt. Bei Parmenides selbst erscheint das Wort *λόγος* nur zweimal: Fr. 1, 36 *κρῖναι δὲ λόγῳ*, wo es im Gegensatz zur Sinneswahrnehmung, vor der unmittelbar vorher gewarnt wird, die denkende Vernunft („Verstand" Diels) bedeuten muß, und 8, 50 *ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης*, wo es einfach soviel wie Rede, Darlegung ist. Davon also, daß jeder Leser sofort an Parmenides hätte denken müssen, wenn ihm im Beginn der heraklitischen Schrift das Wort *λόγος* entgegentrat, kann gar keine Rede sein. Daß Heraklit anderweitig die Leute zu nennen pflegt, deren Ansichten er bekämpft, wurde schon oben angeführt und so wird es auch sonst in der literarischen Polemik dieser Zeit gehalten, mag man sich nun gegen Einzelne oder ganze Gemeinschaften wenden. So macht es Hekataios (Fr. 332), wenn er die *Ἑλλήνων λόγοι* als lächerlich zu erweisen sucht; so Anaxagoras, wenn er sagt, daß *οἱ Ἕλληνες* ein Werden und Vergehen mit Unrecht annehmen, so Xenophanes (Fr. 10. 11), wenn er gegen Homer und Hesiod loszieht. Die Philosophen im besonderen sind meist in der Lage, nicht nur oder in erster Linie gegen einzelne

---

[3]) Archiv 23. Bd. 1910 S. 414 ff.

philosophische Gegner, sondern gegen die Ansicht der Durchschnittsmenschen im allgemeinen zu polemisieren, wie z. B. Empedokles in Fr. 2 und wie es auch Heraklit und Parmenides tun. Letzterer schreibt gegen die *βροτῶν δόξαι* (Fr. 1, 30). Gewiß meinte er damit auch die bisherigen philosophischen Systeme: aber es haben doch nicht nur die Philosophen 5 Sinne, vor deren Überschätzung gewarnt werden muß, sondern die Menschen überhaupt. Und ebenso deutlich sagt es ja auch Heraklit (Fr. 1): *οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι* sind es, zu denen er sich mit seiner Meinung in einem Gegensatz befindet; und es heißt wahrlich zu klein von einem Heraklit und Parmenides denken, wenn man ihre Schriften, in denen sie ihr ganzes Geistesleben ausströmen, auf das Niveau persönlicher Streitschriften herabzudrücken sucht (III 18). Endlich wie sonderbar gezwungen erscheint unter der Voraussetzung einer persönlichen Beziehung auf die Lehre des Parmenides der Ausdruck *ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.* Ich glaube aus diesen Worten einen Ton der Klage über die Verständnislosigkeit „der stumpfen Welt“ für das, was Heraklit ihr bieten möchte, herauszuhören. Daß die Menschen von der Alleinslehre des Parmenides nichts wissen wollen, könnte ja aber dem ephesischen Denker nur recht sein. Es kann somit keine Rede davon sein, daß Heraklit in diesem Bruchstück vom *λόγος* in abschätzigem Sinn sprechen und damit die Spekulation des Parmenides bekämpfen würde.

Fr. 113 und 2. Die von Löw vorgenommene Verbindung dieser beiden Bruchstücke hat, wie ich schon früher anerkannte[4], viel für sich. Nun sehe man sich aber die oben (S. 279) abgedruckte Übersetzung an: sie erweist sich an zwei Stellen als sprachlich unmöglich. *τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ* kann nicht heißen: „was aber den abstrakten Begriff betrifft, das Seiende sei ein Gemeinsames“, wie jedermann weiß, der griechisch kann; und *ζώουσι* mit „natürlich leben“ zu übersetzen ist ebenfalls unberechtigt. Aber wie steht es mit dem Sinn? Was soll man sich unter einem „gemeinsamen Seienden“ vorstellen? Löw denkt sich darunter wohl das *ἕν* des Parmenides; das ist aber die reinste Willkür, denn *ξυνός* ist nicht gleich *εἷς*. Und wie soll jemand von dem Begriff des gemeinsam Seienden eine private Auffassung haben? Wahrhaftig, Heraklit wird

[4]) Wochenschrift für klass. Philol. 1909 Nr. 11 Sp. 285.

in Löws Übertragung noch viel dunkler als er ohnehin schon ist. Auch die an anderer Stelle gegebene Übersetzung (III 13) macht die Sache nicht besser: „für den Rationalismus eines gemeinsam Seienden aber hat die große Menge, die naturgemäß lebt, förmlich nur ein privates (nicht gemeinsames) Verständnis". Demnach lobt also hier der „Pöbelschmäher" Heraklit die große Menge wegen ihres naturgemäßen Lebens, was — wohlgemerkt! — nur von Löw in den Text gesetzt ist, offenbar im Gegensatz zu der unnatürlichen Weltauffassung des Parmenides. Und wie einfach ist doch die Sache, wenn man übersetzt, was da steht: „Das Denken ist allen gemeinsam. Darum muß man dem Gemeinsamen folgen. Aber obwohl die Vernunft gemeinsam ist, leben die meisten Menschen, wie wenn sie eine besondere Denkkraft besäßen." *φρονεῖν, λόγος, φρόνησις* sind synonym gebraucht und der Sinn ist: die vernünftige Anlage zum Denken haben alle Menschen, aber die wenigsten machen den richtigen Gebrauch davon, sondern meist folgen sie im Leben ihrem subjektiven Ermessen. Also einen Tadel der Denkfaulheit der Menge, nicht eine Anerkennung ihres „naturgemäßen Lebens" spricht Heraklit hier aus.

Fr. 4 a (Diels[1] = 126 a Diels[2]). Die Erklärung dieses Fragments, die Löw (II 91 und deutlicher III 365) gibt und wonach die Siebenzahl einerseits von den Mondphasen aus berechnet, andererseits von dem Bärengestirn abgeleitet wird, erscheint mir trotz der Ablehnung durch Diels (Vors.[2] S. VIII Nachtrag zu S. 79, 20) wirklich plausibel. Aber auch hier ist zweierlei zu bemerken: 1. *λόγος* braucht hier weder „leerer abstrakter Begriff" noch „rationalistische Vorstellung" zu heißen, sondern eher, wie Löw an der zweiten Stelle übersetzt, mit *ὡρέων* zusammen: (nach der) „Zeitrechnung". 2. Von einer polemischen Beziehung auf Parmenides ist hier rein gar nichts zu merken: denn die Ableitung der *ἑβδομάς* aus den 4 Mondvierteln oder zusammen 28 Tagen ist doch nichts spezifisch parmenideisches. Dazu kommt nun aber noch, worauf Diels (Vors.[2] S. 666) aufmerksam macht, daß dieses Fragment „über Poseidonios auf einen alexandrinischen Pythagoreer *Περὶ ἑβδομάδος* zurückgeht, der notorisch Zeugnisse fälschte". Form und Inhalt sprechen für eine pythagoreisierende Fälschung, weshalb es Diels in der zweiten Auflage aus der Reihe der echten Bruchstücke gestrichen hat. Es kommt also für Heraklit nicht weiter in Betracht.

Fr. 31. Daß hier die Bedeutung „abstrakter Begriff“ bei *λόγος* zu einem Unsinn führt, zeigt der Wortlaut. Löw hat es daher auch bisher unterlassen, dies Fragment für seine Theorie zu verwenden. *λόγος* kann hier nichts anderes heißen als „(gesetzmäßiges) Verhältnis“.

Fr. 39. Unbegreiflich ist, was Löw aus diesem einfachen Sätzchen macht. *Βίας .... οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.* Hätte Löw hier das nächste beste Wörterbuch aufgeschlagen, so hätte er finden müssen, daß hier eine ganz allgemein griechische Verwendung von *λόγος* vorliegt: z. B. Her. I 62 *οἱ ἐκ τοῦ ἄστεος οὐδένα λόγον εἶχον αὐτοῦ.* Xen. Kyr. 3, 26: *τῶν δ' ἄλλων μείων λόγος* (sc. *ἐστί μοι*). Polyb. XXVII 15, 7: *οὐδεὶς ἦν αὐτοῦ λόγος.* Also Jonisch, Attisch, Koine stimmen in diesem Sprachgebrauch überein. Aber was kümmert sich Löw um den Sprachgebrauch? Er liest eben in den Text hinein, was nicht herauszulesen ist. Statt zu übersetzen: „von dem mehr die Rede ist“ oder „der mehr bedeutet“, schreibt er frischweg: „der auf deduktivem Weg ersprießlicher wirkte“. Ob Bias überhaupt „auf deduktivem Wege wirkte“, diese Frage kümmert ihn natürlich erst recht nicht. Weder was Herodot (I 27. 170) von ihm berichtet, noch die Sprüche, die ihm zugeschrieben werden (Diels Vors.[2] S. 523, zu Heraklit Fr. 104) machen das irgendwie wahrscheinlich.

Fr. 45. Wieder ein Fragment, in das Löw die Bedeutung „abstrakter Begriff“ einzusetzen unterlassen hat: wie der Zusammenhang zeigt, aus guten Gründen.

Fr. 50. Eine Übersetzung dieses Bruchstücks von Löw fehlt bis jetzt ebenfalls; aber er erklärt es (IV 366, 37) so: „Auch wenn man nicht auf mich, der alles *κατὰ φύσιν* zergliedert, sondern auf den *λόγος* hört, der nur ein *δόγμα* ist, muß man doch die Berechtigung des *ἓν πάντα* anerkennen.“ Demnach würde also Heraklit in diesem Fragment den *λόγος* des Parmenides nicht bekämpfen, der ja eben in dem Satze bestand, daß Alles Eins sei (s. o. S. 281), sondern wäre mit ihm einig. In der Tat waren sie ja beide Monisten.

Fr. 72. Löw hat wohl recht hier das Attribut von *λόγῳ*: *τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι* als späteren Zusatz zu streichen. Der Sinn seiner Übersetzung soll folgender sein (III 14): „Die *ὁμιλία* mit dem *λόγος* führt die Menschen zur *διαφορά*; a b e r (*καὶ*) die Erscheinungen des alltäglichen Lebens, mit denen die Menschen vertraut sein sollten, die sind ihnen *ξένα*.“ Das sieht auf den ersten Blick ganz annehmbar aus, stimmt aber eben doch nicht mit dem griechischen Text. Denn

zur *διαφορά* mit wem führt nach Löw der Verkehr mit dem *λόγος*? Offenbar zur *διαφορά* mit der Alltagswelt, die beim parmenideischen Rationalismus unverständlich bleibt. Das hätte ja nun an sich einen guten Sinn; aber Heraklit sagt das nicht, sondern er spricht von einer *διαφορὰ* mit dem *λόγος* trotz des täglichen Verkehrs mit ihm; und (*καὶ*) infolge dieser *διαφορά* erscheint den Menschen die Alltagswelt fremdartig. Der Sinn kann also nur sein: der Verkehr mit dem *λόγος* ist bei den Alltagsmenschen ein unbewußter (sie führen ein Traumleben Fr. 1), durch ihr verkehrtes Denken (Fr. 2) setzen sie sich zu ihm in Widerspruch und so erscheinen ihnen die Dinge der Alltagswelt fremdartig, weil sie nämlich ihre Einheit in den Wandlungen des *λόγος* nicht erkennen (Fr. 30. 50).

Fr. 87. Hier läßt sich die Übersetzung von *ἐπτοῆσθαι* mit „imponieren“ durch nichts belegen. Die Grundbedeutung des Wortes ist: in Unruhe oder Angst versetzt werden, etwa sich bange machen lassen. Es ist derselbe Gedanke wie in der hübschen Anekdote von der Hekatombe des Pythagoras: einem hohlen Menschen wird bei jedem vernünftigen (d. h. über die Alltagsweisheit hinausgehenden) Gedanken bange. Von einer abschätzigen Auffassung von *λόγος* und gar von einer Beziehung zu Parmenides ist weit und breit nichts zu merken. Auch wäre *παντί* sinnlos, wenn mit *λόγος* der „Rationalismus“ oder der „abstrakte Begriff“ des parmenideischen Seins gemeint wäre.

Fr. 108. Das Eigenartige an der Löwschen Übersetzung ist hier, daß zu *πάντων* aus dem Vorhergehenden *λόγων* ergänzt wird. Diese Ergänzung ist zum mindesten sehr kühn: durch ein beigesetztes *τούτων* wäre ja dieser Sinn des Spruches leicht deutlich zu machen gewesen. Was soll man aber wieder sagen, wenn Löw den so gedeuteten Satz schlankweg wieder dem um die Schlußworte (*καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*) gekürzten Fr. 32 gleichsetzt und dieses mit den Worten wiedergibt: „das eine Weise allein will nicht als etwas Abstraktes bezeichnet werden“ (I 28, 2)[5]? Nach III 8 heißt es: „ab omnibus rationibus sejunctum“, nach IV 353: „etwas von allen Berechnungen Gesondertes“. Natürlich spricht auch hier wieder der „Empiriker“ gegen den „Rationalisten“: aber der gewünschte Sinn ist nur durch Vergewaltigung des sprachlichen Ausdrucks zu erzwingen. *λόγοι*

[5]) Über die hier dem Wort *λέγειν* zugeschriebene Bedeutung s. u. S. 287 ff.

übersetzt Diels hier einfach mit „Reden", ich selbst habe es mit „Theorien" wiedergegeben[6]); denn hier handelt es sich ja allerdings um *λόγοι* von anderen Leuten, aber wie das *ὁκόσων* beweist, von einer Mehrzahl, nicht etwa bloß um den *λόγος* des Parmenides. Unter *πάντων* wird man doch wohl am besten dasselbe verstehen, was es Fr. 41 bedeutet (*πάντα διὰ πάντων*), nämlich die Gesamtheit des Seienden; und Gilbert dürfte das Richtige treffen, wenn er meint, daß unter *τὸ σοφόν* ein Teil der vernunftbegabten Feuersubstanz zu denken sei, der sich nicht in den Kosmos auflöst, sondern als unveräußerlicher göttlicher Besitz im Äther zurückbleibt[7]).

Fr. 115. *Ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.* So lautet das heraklitische Fragment. Was macht Löw daraus? Er sieht darin die Antwort auf die von Parmenides bezüglich seines All-Einen aufgeworfene Frage (Fr. 8, 7): *πῇ πόθεν αὐξηθέν;* Wo steht aber bei Parmenides etwas von *ψυχή*, wo bei Heraklit von *τὸ ἐόν?* Das tut gar nichts: man setzt es eben davor, wozu das Wort *λόγος* das Recht gibt. Also *τὸ ἐὸν ψυχῆς — αὔξων.* „Das Seiende ist ein abstrakter Begriff der Seele, der sich selbst vermehrt" oder wie Löw es erklärt (I 27): „Das Seiende hat keinen schlimmeren Feind als sich selbst; denn es ist ein abstrakter Gedanke, dessen Bestimmung es ist, sich selbst zu vermehren, insofern er zur Begründung oder Widerlegung reizt." Und Löw hat wirklich die Kühnheit noch den Schlußsatz hinzuschreiben: „So sehen wir .... in diesem Fragmente Heraklit im Kampfe gegen den Logos des Parmenides". Die richtige Erklärung gab längst Diels (z. St.): Der Menschenseele „ist es gegeben, den *λόγος*, der sonst individuell fest bestimmt ist, zu vermehren, d. h. in reiferem Alter zuzunehmen an Verstande"; und er verweist auf die heraklitisierende Schrift *περὶ διαίτης* I 6: *ἀνθρώπου ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ αὔξάνεται, ἐν ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων.*

Ich denke, diese Übersicht hat zur Genüge gezeigt, daß die Bedeutung „abstrakter Begriff" für *λόγος* die Bruchstücke Heraklits nicht nur nicht sinnreicher erscheinen läßt, als sie bei der früheren Annahme sind, sondern daß sie teils zu sprachlich nicht zu rechtfertigenden Künsteleien, teils zu förmlichem Unsinn führt wie in

---

[6]) Die Vorsokratiker in Auswahl übersetzt und herausgegeben (Jena 1908) S. 117 Fr. 46.

[7]) Heraklits Schrift *Περὶ φύσιος*. Neue Jahrbücher für das Klass. Alt. 1909 S. 167. Doch vgl. auch Diels z. St.

Fr. 31, 39, 45, 50, 115. Es scheint nun, daß auch Löw selbst einige Bedenken über seine neue Deutung von λόγος gekommen sind; denn er hat sie, wie schon erwähnt, für Fr. 31, 45, 50 gar nicht durchzuführen gewagt und IV 355, 27 nimmt er sie förmlich zurück: „Ich gebe ohne weiteres zu, daß ich in meiner Programmabhandlung λόγος nicht als logischen Terminus „abstrakter Begriff“, sondern als philosophischen Terminus „Berechnung“ hätte auffassen sollen. Aber gar soweit ist ‚Berechnung‘ vom ‚abstrakten Begriff‘ nicht entfernt.“ Diese neue Entdeckung wird III 4 angekündigt: „λόγος ist bei Heraklit überall künstliche Berechnung, ratio bzw. zugleich Ausdruck für das, was ich mit berechnendem Verstande künstlich gewinne und ebenso heißt λέγειν bei Heraklit durchweg nur künstlich berechnen, ratiocinari.“

Ich überlasse es dem Leser, bei den angeführten Fragmenten die Probe auf die neu gefundene Bedeutung von λόγος „künstliche Berechnung“ zu machen. Sie wird um kein Haar besser ausfallen als die mit „abstrakter Begriff“. Nur bei Fr. 4 a (126 a Diels[2]), das höchstwahrscheinlich unecht ist, läßt sich, wie wir gesehen haben, die Übersetzung κατὰ λόγον ὡρέων „nach der Zeitrechnung“ hören. Dagegen müssen wir wohl oder übel noch nachprüfen, ob wirklich das harmlose Wort λέγειν in den 6 Heraklitbruchstücken, wo es vorkommt, die Bedeutung „künstlich berechnen“ hat. Wir machen die Probe wie oben.

Fr. 19. Leute, die weder zu hören noch künstlich zu berechnen verstehen. IV 358.

Fr. 32. Eins, das allein Weise will nicht und will doch auch wieder auf den Namen des Zeus berechnet werden IV 353. „Quod unum sapiens est solum, neque vult poni in ratiocinando et vult vivendi nomen.“ III 8.

Fr. 73. Man soll nicht handeln und berechnen wie Schlafende. „Non est necesse tamquam dormientes fabricari et ratiocinari.“ III 10.

Fr. 93. „Der Herr, der das Orakel zu Delphi besitzt, deutet nichts auf geheimen Wegen künstlicher Berechnung, sondern macht durch Zeichen anschaulich.“ III 6.

Fr. 112. Das Denken ist der größte Vorzug und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu berechnen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend. „Intellegere maxima virtus neque non

sapientia ratiocinari vera et fabricari si quidem naturam sequuntur audientes." III 11.

Fr. 114 Anfang. Wenn man mit Verstand berechnen will, muß man sich wappnen mit dem Allen Gemeinsamen. „Cum intellectus vi ratiocinantes se munire oportet re omnium communi i. e. intellegendo." III 12.

Es ist schon affallend, daß Löw von diesen 6 Stellen nur eine einzige (Fr. 93) ganz ins Deutsche übertragen hat. Im übrigen begnügt er sich mit einer meist nur einen Teil des überlieferten Textes berücksichtigenden Paraphrase, teils nimmt er seine Zuflucht zur Übersetzung ins Lateinische. Das soll den Schein erwecken, als lasse sich der Gedanke in dieser Sprache schärfer fassen; in Wirklichkeit dient es nur zur Verdeckung der Tatsache, daß die Übersetzung von *λέγειν* mit „künstlich berechnen" eben nicht stimmen will. Eine Prüfung im einzelnen wird das zeigen.

Fr. 19. Dieses Bruchstück soll die neu entdeckte Bedeutung von *λέγειν* „bezeugen" (IV 358). Ich meine dagegen, jeder unbefangene Leser erkenne sofort, daß hier *εἰπεῖν* im Gegensatz zu *ἀκοῦσαι* stehe; also: „Leute, die weder zu hören noch zu reden verstehen". Es ist eine reine petitio principii, in diesen klaren, ungekünstelten Worten ein Zeugnis für die kecke Behauptung zu sehen, *λέγειν* heiße künstlich berechnen.

Fr. 32. Den Text dieses Ausspruchs, der nach Löw „zu den schwierigsten zählt" (I 22, 3), muß er zunächst abändern, um seine Theorie auf ihn anwenden zu können. Die Schwierigkeit, die übrigens nur für Löw besteht, liegt nämlich darin, daß die angeblich feindlichen Termini *λόγος — ὄνομα, λέγειν — ὀνομάζειν* (III 4 f., worüber unten S. 293) sich hier friedlich vereint finden: *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.* Also muß der eine davon eliminiert werden. Das macht man so: „Sowie *ὄνομα βίου = βιοῦν, Δίκης ὄνομα = δεδικάσθαι*, so ist auch *Ζηνὸς οὔνομα = ζῆν*. Setzen wir *ζῆν* für *Ζηνὸς οὔνομα* ein, so lautet der Satz: *ἓν — ἐθέλει ζῆν*" und „wir haben hier ein sehr wertvolles Beispiel für den genau entgegengesetzten Gebrauch derselben Worte in einem und demselben Spruche Heraklits; denn *λέγεσθαι* heißt als *λόγος*, also im Sinne Heraklits als inhaltsloser Begriff bezeichnet werden, *οὔνομα* ist ein das Wesen des *σοφὸν* treffender Name. Also: ‚Das eine Weise allein will nicht als abstrakter Begriff bezeichnet werden, sein Name und Wesen ist Leben', d. h.

das Wesen des Weisen ist die Quelle des Lebens“ (I 23). Etwas anders lautet die Übersetzung III 8: „Eins das allein Weise will nicht rationalistisch begriffen werden, sondern will den Namen Leben.“ Endlich IV 353: „Das eine Weise will nicht berechnet werden.“ Von diesen drei Übersetzungen wird die erste und zweite sprachlich nur verständlich, wenn man zu *ἐθέλει ζῆν* noch *ὀνομάζεσθαι* ergänzt, was freilich Löw unterläßt: denn auch III 8 schließt er den griechischen Text mit *ζῆν*, wodurch seine Übersetzung unmöglich wird. Die dritte begnügt sich überhaupt mit der ersten Hälfte des Bruchstücks, was freilich noch bequemer ist. In der zweiten muß ich aber noch auf die Unrichtigkeit der Übersetzung des Wörtchens *καί* mit „sondern“ hinweisen. Heraklit hätte allerdings *δὲ* oder *ἀλλά* setzen müssen, wenn er das hätte zum Ausdruck bringen wollen, was Löw erwartet, nämlich einen Gegensatz. Es heißt nun aber einmal *καί* und nicht *ἀλλά* und muß so heißen. Die Vergewaltigung des Textes, die sich Löw hier gestattet, ist aber noch eine Kleinigkeit im Vergleich mit der Art und Weise, wie er aus drei gar nicht mit einander zusammenhängenden Stellen des Parmenides einen Satz zusammenstoppelt, um so ein geradezu fingiertes Gegenstück des Eleaten zu dem Spruch des Ephesiers herzustellen. Zur Verdeutlichung des von Löw beliebten Verfahrens muß ich den echten Text des Parmenides und den von Löw erdichteten neben einander stellen. Er gibt (III 21) als Quellen an Parm. Fr. 8, 50; 8, 59 (sic! Soll wohl heißen 8, 38 f.) und 1, 36.

| Parmenides Wortlaut: | Kombination von Löw: |
|---|---|
| *ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης* 8, 50 f.<br>*τῷ πάντ' ὄνομα ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ* 8, 38 f.<br>*κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον* 1, 36. | *μίαν τὴν ἀλήθειαν μούνην οὐ χρεὼν ὀνομάζειν καὶ χρεὼν κρῖναι λόγῳ.* |

Aus der ersten Stelle ist *ἀλήθεια*, aus der zweiten *ὀνομάζειν*,. aus der dritten *λόγος* entnommen, dazu noch aus Parm. 8, 54 (vgl. 1, 28) *χρεών*, dagegen *μία* und *μούνη* aus Heraklit selbst: in der Tat ein hübsches Mosaikspiel, aber mehr auch nicht. Wozu aber alle diese Künsteleien und Verdrehungen, da doch der Sinn ganz klar ist: „Eins, das allein Weise will nicht und will doch wieder mit dem Namen des Zeus be-

kannt werden." D. h. wer aus Ζεύς (jon. Ζηνός usw. bei Pherekydes Ζάς) die Bedeutung „der Lebendige" heraushört, der hat das Wesen des Weltprinzips erfaßt und mag es so benennen; wer aber nur den Homerischen Gott in ihm sieht, von dem will das Weltprinzip nicht so benannt werden. Man vergleiche dazu, was Heraklit über das wahre Wesen der Götter und Heroen sagt (Fr. 5), über die Dionysosprozession (Fr. 15) und über Homer (Fr. 42, 104).

Fr. 73. Auch hier sollte man denken, daß der Gegensatz **ποιεῖν καὶ λέγειν** handeln und reden (wie in 19 hören und reden) jedermann ohne weiteres klar wäre. Denn daß Schlafende künstliche Berechnungen anstellen, setzt doch eigentlich niemand voraus; dagegen ist das Schlafwandeln und das Reden im Schlaf eine bekannte Erscheinung. Und dazu kommt noch, daß Heraklit auch in Fr. 1 auf das Traumleben der Alltagsmenschen anspielt. Aber nein! Diese einfache Erklärung ist viel zu oberflächlich. In die Tiefen der heraklitischen Weisheit taucht nur Löw mit folgender Erklärung hinab (III 10): „Hier wird ausdrücklich gesagt, **ποιεῖν καὶ λέγειν** sei nur die Art derer, die förmlich das Leben verschlafen." **ποιεῖν** steht nämlich „in striktem Gegensatz zu **ἐργάζεσθαι**, was Löw aus Fr. 15 klärlich beweist. Daher heißt **ποιεῖν καὶ λέγειν** „dichten und berechnen d. i. rationalistisch zum Ausdruck bringen" und **ὥσπερ καθεύδων** „als ob er keine Sinneswerkzeuge hätte". Nun wird Fr. 73 feinsinnig kombiniert mit Fr. 19, in dem **ἀκοῦσαι** heißt „mit seinen Sinnen wahrnehmen" und **εἰπεῖν** „das Wahrgenommene zum konkreten Ausdruck bringen". „Zu einem Ganzen verbunden lauten die beiden Fragmente: **οἱ ποιοῦντες καὶ λέγοντες οὐκ ἀκοῦσαι ἐπίστανται οὐδ' εἰπεῖν**" (IV 358). Wir fügen die Übersetzung nach Löwschem Rezept hinzu: „wer dichtet und berechnet, versteht nicht mit seinen Sinnen wahrzunehmen und (dies) zum konkreten Ausdruck zu bringen". Wahrlich ein Triumph des Scharfsinns! Wir aber richten an Löw nur die beiden einfachen Fragen: seit wann heißt **καθεύδειν** (das übrigens bei der famosen Kombination unter den Tisch gefallen ist) „keine Sinneswerkzeuge haben" und **ἀκούειν** „mit seinen Sinnen wahrnehmen"? Den Gegensatz zu dem kombinierten Spruch soll Fr. 75 bilden, weil darin **ἐργάτας** vorkommt (III 11), wobei der Zusammenhang wieder aufs gröblichste ignoriert wird.

Fr. 93. Bei diesem Bruchstück macht Löw in seiner Übersetzung aus den 3 griechischen Verbalausdrücken **οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ**

*σημαίνει* nur den einen Gegensatz: „auf geheimen Wegen künstlich berechnen" — „durch Zeichen anschaulich machen" (III 6). Nun hat ja hier *λέγειν* allerdings eine prägnante Bedeutung, etwa: deutlich, gerade heraus sagen; aber es liegt doch auf der Hand, daß das *σημαίνειν* ‚andeuten' zwischen den Extremen des *λέγειν* d. h. der offenen Rede und des *κρύπτειν* des Verbergens und Verhüllens in der Mitte liegt.

Fr. 112. Daß *λέγειν* „verstandesmäßig berechnen" heißt, „beweist dies Fragment in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise" (IV 353). „Der Sinn des Fr. ist wohl folgender: Das natürliche Verstehen ist die größte Fähigkeit und es ist auch eine Weisheit, Wahres auf rationalistischem Wege zu finden, wenn man dabei von der Natur ausgeht, auf sie hinhörend" (III 11). Man sieht: der gewünschte Gegensatz „natürlich-rationalistisch" wird einfach wieder in den Text hineininterpretiert, weil oder obwohl er dort nirgends zu finden ist. Seit wann heißt denn *φρονεῖν* „das natürliche Verstehen"? Wo steht im Griechischen „auch eine Weisheit"? Dazu war doch bisher nach Löw das Auffinden der Wahrheit auf rationalistischem und auf empirischem Weg der größte Gegensatz und hier erscheint beides verbunden und der verpönte Rationalismus wird als „auch eine Weisheit" von Heraklit anerkannt! Darum ist es aber auch „ein echt heraklitisches Paradoxon" (III 12). Nein, hier ist gar nichts paradox, sondern es steht mit schlichten Worten da: „Denken ist die vorzüglichste Eigenschaft, und Weisheit ist es, die Wahrheit zu sagen und der Natur gemäß zu handeln, indem man auf sie hinhorcht." Das nannte später die heraklitisierende Stoa: *τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν.*

Fr. 114. Das erklärt Löw so (III 12): „Wenn man mit natürlicher Verstandeskraft rationalistisch deuten will, muß man sich mit natürlichem Verstehen ausrüsten". Auch dies ist wieder „ein echt heraklitisches Paradoxon". Ich möchte lieber sagen: auch dies ist wieder eine echt Löwsche Absurdität an Stelle des einfachen Wortsinns: „Wer mit Verstand reden will, der muß sich mit dem allen Gemeinsamen wappnen wie eine Stadt mit dem Gesetz." Daß dies allen Gemeinsame der *λόγος* ist, wissen wir aus Fr. 2. Im übrigen hat Diels längst die richtige Erklärung gegeben (z. St.): „Das Gesetz ist die lenkende Vernunft des Staates wie der Logos der Welt. So

muß sich der Einzelne zum vernünftigen Reden durch die allgemeine Weltvernunft stärken."

Unter den 6 besprochenen Bruchstücken ist auch nicht ein einziges, wo die gewöhnliche Bedeutung von λέγειν reden (und ποιεῖν handeln) nicht einen vollständig befriedigenden Sinn ergäbe, während umgekehrt die Einsetzung der Bedeutung „künstlich berechnen" durchweg zu den verstiegensten Künsteleien führt und meist eine gewaltsame Verdrehung des Textes nötig macht. Gibt es denn aber überhaupt in der griechischen Literatur eine Stelle, wo λέγειν „künstlich berechnen" heißt? Ich weiß keine; dagegen unterscheidet z. B. Demokrit Fr. 2 *τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ.*

Wir können also schon jetzt feststellen: d i e  T h e o r i e  v o n  e i n e m  K a m p f  H e r a k l i t s  g e g e n  d e n  L o g o s  d e s  P a r m e n i d e s  i s t  u n h a l t b a r. Ebenso ist Löws Versuch, das Wort λόγος an allen Stellen, wo es bei Heraklit vorkommt, eindeutig zu übersetzen, gescheitert und ich speziell sehe mich durch Löws Ausführungen keineswegs veranlaßt, irgend etwas von dem, was ich im Philologus 1910 S. 375 ff. über die Bedeutungsnuancen von λόγος bei Heraklit auseinandergesetzt habe, als unrichtig zurückzunehmen. Dem Wort λόγος ist eben schon in der griechischen Sprache eine schillernde Bedeutung eigen, die Heraklit damit, daß er es als philosophischen Terminus verwandte, nicht kurzweg beseitigen konnte. Das wird nun vollends mißlich bei der Übertragung ins Deutsche, wo wir kein Wort besitzen, das mit dem griechischen λόγος vollständig kongruent wäre. Löw selbst muß ja auch seine einheitliche Bedeutung, wie gezeigt wurde, in allerlei Umschreibungen umsetzen. Und wenn er (IV 348) meint, „gegen einen solchen Proteus Logos hätte wohl Platon Stellung genommen", so tut dies ja Platon im Theaetet, wo er (179 E—180 B) den Herakliteern die Wandelbarkeit und Unfaßbarkeit ihrer *ῥηματίσκια αἰνιγματώδη* zum Vorwurf macht (*τὸ μηδὲν βέβαιον ἐᾶν εἶναι μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς*). Es bleibt also bei dem, was Diels sagt: „Der heraklitische Logos umfaßt das Tiefste seiner Philosophie, die hinter dem fließenden Wechsel der Erscheinung liegende Ewigkeitsnorm, das Maß und Ziel aller Dinge." [8]). So viele Worte braucht man, um den Logos Heraklits zu beschreiben;

[8]) Die Anfänge der Philologie bei den Griechen in Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt. 1910 S. 2.

ihn mit einem einzigen deutschen Wort zu übersetzen ist überhaupt unmöglich.

Nach so viel Ablehnung wäre es mir geradezu wohltuend, wenn ich Löw auch einmal in einer seiner Behauptungen rückhaltlos zustimmen könnte; leider macht er dies dadurch unmöglich, daß er immer auch das Richtige, das er erkannt hat, in das Prokrustesbett seiner vorgefaßten Theorie preßt. So konstruiert er einen Gegensatz zwischen „dem rationalistischen Terminus *λόγος*“ (natürlich des Parmenides) und „dem empirischen Terminus *ὄνομα*“ (des Heraklit), zwischen „der Sprache der Berechnung“ (*λέγειν*) und „der natürlichen Sprache“ (*ὀνομάζειν*). Jene soll dem bekämpften Rationalismus des Parmenides, diese dem Empirismus des Heraklit eigen sein (III 2 ff.) [9]. Wir haben schon die Behauptung, daß dem Wort *λέγειν* bei Heraklit irgend ein anderer als der gewöhnliche Sinn inne wohne, als unbegründet zurückweisen müssen. Dagegen ist es ja richtig, daß Heraklit in den *ὀνόματα* das Wesen, die *φύσις* der Dinge selbst ausgedrückt findet. Das beweist das von Löw im übrigen so arg mißhandelte Bruchstück über den Namen Zeus (Fr. 32 s. o. S. 288), ferner diejenigen über den Namen der Dike (Fr. 23), des Bogens (Fr. 48) und Gottes (Fr. 67). Diese hat Löw (III 22 ff.) zusammengestellt und besprochen und in Fr. 67 das überlieferte *ὀνομάζεται* gegen die Konjektur von W. Schultz *ὄζεται*' mit Recht verteidigt (II 89). Ebenso ist es richtig, daß Parmenides in Beziehung auf die Sprache der entgegengesetzten Theorie huldigt, wonach die Wörter (*ὀνόματα*) nicht das Wesen der Dinge darstellen, sondern auf konventioneller Erfindung beruhen (Fr. 8, 38 und 53. 9, 1). Das hat unlängst Diels ausgeführt [10]. Also daß in der Sprachtheorie ein objektiver Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides besteht, ist unbedingt zuzugeben. Aber gerade das, was nun Löw zu dieser Erkenntnis Neues beizubringen sucht, ist wieder verfehlt: nämlich: 1. daß sich in Heraklits Sprachtheorie sein „Empirismus“ zeige, und 2. daß auch in diesem Punkt eine absichtliche Polemik zwischen beiden Denkern sich abspiele. Es ist doch wahrhaftig nicht Empirismus, sondern vielmehr der aufgelegte Rationalismus, der den Tatbestand vergewaltigt, wenn man lucus a non lucendo ableitet und so *βιός* mit *βίος* zusammenzwingt

---

[9]) Dabei wird die Charakteristik der Prophetensprache der Sibylle (Fr. 92) einfach auf Heraklit selbst übertragen (III 2. IV 348. 362).

[10]) In dem S. 286 Anm. 7 angeführten Aufsatz S. 7 f.

und in dem Namen Zeus den Begriff des Lebendigen finden will: denn das geschieht doch nicht auf Grund der Erfahrung, eines *πειρᾶσθαι,* wie Löw (II 90) behauptet, sondern auf Grund einer metaphysischen Spekulation. Gerade durch diese rationalistische Methode, die Platon im „Kratylos" verspottet, hat Heraklit der Philosophie eine goldene Brücke zur Volksreligion gebaut, indem er ihr das Mittel der Umdeutung der Götter an die Hand gab, wovon bekanntlich später die Stoa reichlichen Gebrauch gemacht hat. Dem Parmenides dagegen sind die *ὀνόματα* allerdings nur etwas empirisch Gegebenes und eben deswegen haben sie für ihn keine Bedeutung. Darum — und damit kommen wir auf den zweiten Punkt — wendet sich freilich Parmenides auch in diesem Falle wie in seiner Beurteilung des Sinnenzeugnisses gegen das *ἔθος πολύπειρον* (Fr. 1, 34), aber nicht des Heraklit, sondern der Menschen überhaupt, gegen alle ihre *νόμοι,* wie die Sophisten sagen würden, die, weil aus der bloßen Erfahrung stammend, ihm nichts bedeuten, und so auch der *νόμος* der Sprache. Vollends aber ist es, wie schon gezeigt wurde, völlig unerweislich, daß im Gebrauch des Wortes *λέγειν* bei Heraklit irgend eine polemische Spitze gegen das *ὀνομάζειν* des Parmenides verborgen wäre. Also auch hier hält Löws Theorie, obwohl sie an einen unzweifelhaft vorhandenen Gegensatz zwischen beiden Denkern anknüpft, nicht die Probe.

Wie steht es nun aber endlich mit Löws Gesamtauffassung der heraklitischen Philosophie? Bisher glaubte man den Gegensatz zwischen den Systemen des Heraklit und Parmenides in den einander polar gegenüberstehenden Ergebnissen finden zu müssen, zu denen die beiden Denker gelangten, insofern Heraklit nur eine ruhelose Veränderung, ein ewiges Werden und Vergehen anerkannte; Parmenides umgekehrt nur ein starr beharrendes und ruhendes Sein. Nach Löw liegt der wesentliche Unterschied beider Systeme vielmehr in der Methode: Heraklit geht „empirisch", Parmenides „rationalistisch" zu Werke. Demgemäß wird uns Heraklit vorgestellt als „Pamphysiker" (III 1), als „Empiriker" (III 14 und sonst noch oft), als Vertreter des Supernaturalismus oder Superempirismus" (IV 362), merkwürdiger Weise auch noch als „Verkünder des Dualismus" (III 19), der „mit seiner auf induktivem Weg durch geniale Beobachtung der Natur gewonnenen Erkenntnis" (I 27) ähnlich wie ein moderner Naturphilosoph in „seiner unbegrenzten Wertschätzung der Naturwissenschaften geradezu un-

gerecht wird gegen die Geisteswissenschaften“ (I 29), und schließlich gar noch als „Vorkämpfer des radikalen Umsturzes“ (IV 345). Parmenides ist von dem allem das Gegenteil: er ist „Rationalist“ (III 19) oder auch „Superrationalist“ (IV 345), er folgt „der bis dahin allein geübten deduktiven Forschungsmethode“ (I 27), er ist „der Hort des Bestehenden“ und „Führer der Konservativen“ (IV 345).

Kann nun wirklich das System Heraklits als Empirismus, seine Forschungsmethode als die induktive bezeichnet werden? Die empirische Forschung, die induktive Methode steigt vom Besonderen zum Allgemeinen auf und sucht zu diesem Zweck auf Grund der Erfahrung eine möglichst große Menge von Einzelkenntnissen zu sammeln, aus denen dann allgemeine Sätze abgeleitet werden. Tut das Heraklit? Löw versichert es uns freilich; aber wie steht es mit dem Beweis? Man sollte meinen, der Eine gegen die *πολυμαθίη* gerichtete berühmte Satz (Fr. 40) spreche in dieser Beziehung Bände! Denn hier sagt ja Heraklit nicht nur, daß Vielwisserei den Verstand nicht belehre, sondern er zeigt uns auch, wie er das meint, indem er zugleich sein Verdikt ausspricht über „das Rechnen und Messen“ des Pythagoras (IV 366) über die empirischen geographischen und ethnologischen Forschungen eines Hekataios Und was gefiel ihm an Hesiod nicht? Gerade das, daß er (Theog. 123, 748 f.) mit naivem Empirismus Tag und Nacht, die nach Heraklit Eins sind, für zwei verschiedene Wesen hielt, deren eines aus dem andern hervorgehe (Fr. 57). Und was mochte ihm an Xenophanes mißfallen? Schwerlich seine Polemik gegen den Anthropomorphismus der homerischen Götter, die er ja selbst mitmachte, sondern außer seiner Lehre vom Einen Seienden vermutlich auch seine Wertschätzung empirischer Kenntnisse: sein Interesse für versteinerte Muscheln in Sizilien, Paros und Malta, aus deren Vorhandensein er richtige geologische Schlüsse zog (Diels Vors.[2] S. 41, 33 ff.), seine ethnologischen Beobachtungen (Fr. 16) und seine optimistische Zuversicht, daß auf Grund der Erfahrung ein allmählicher geistiger Fortschritt der Menschheit zu höherer Erkenntnis stattfinde (Fr. 18). Wie findet sich nun Löw mit der Verwerfung der *πολυμαθίη* durch Heraklit ab? Wieder mit einer neuen Entdeckung, die er gemacht hat. Er hat nämlich gefunden, daß „*μανθάνειν* und *συμβάλλεσθαι* der rationalistischen, *πειρᾶσθαι* und *γιγνώσκειν* der empirischen Terminologie angehören“, und ferner, daß *φρονεῖν* und *λέγειν*, *γιγνώσκειν* und *συμβάλλεσθαι*

kontradiktorisch entgegengesetzte Termini sind" (III 14). Nun ist alles glatt und Fr. 40 heißt in Löwsches Deutsch übertragen: „Rationalistische Viellernerei belehrt nicht die natürliche Verstandeskraft" (III 15. IV 360). Inwiefern dies auf die im zweiten Teil des Bruchstücks genannten Männer paßt, kümmert natürlich Löw nicht im mindesten und ebensowenig, warum Heraklit *πολυμαθίη* sagte und nicht einfach *μάθησις* (wie in Fr. 55), wenn doch dies ein „rationalistischer Terminus" ist. Wir fragen billig wieder nach dem Beweis für diese überraschende Entdeckung und Erklärung. Quelle für diese „Zweiteilung in der Terminologie Heraklits" ist das schon oben (S. 284) besprochene Fragment 72 in Verbindung mit Fr. 17, welch letzteres wieder von Löw zweckentsprechend abgeändert wird (III 15):

| Heraklit Fr. 17: | Veränderter Text bei Löw: |
|---|---|
| *οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα [οἱ] πολλοί, ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.* | *λέγουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοις* (sic!) *ἐγκυρέουσιν καὶ μαθόντες συμβάλλονται, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι γινώσκειν.* |

Zu deutsch: „Viele fassen derlei Dinge (wie ich sie zergliedere) nur rationalistisch auf, mögen sie auf noch so viele Fälle stoßen, und da sie auf rationalistischem Weg gelernt haben, kombinieren sie bloß, bilden sich aber ein, daß sie erkennen (oder daß sie nicht bloß kombinieren)". Löw kümmert sich weder um Negationen noch um sonstige überlieferte Worte: letztere werden, wenn sie nicht in seine Theorie passen, durch andere ersetzt, erstere weggelassen ganz nach Bedürfnis und genau nach dem Rezept: „Legt ihr's nicht aus, so legt ihr's unter". Natürlich sind wieder die Anhänger des Parmenides gemeint; andere Menschen sind ja nach Löw für Heraklit überhaupt nicht vorhanden. Wie kann er also von ihnen sagen, daß sie nicht einmal die alltäglichsten Erscheinungen recht verstehen? (vgl. Diels z. St.). Löw hat aber noch einen weiteren Beweis für die Richtigkeit seiner Deutung. Der Gegensatz zu der nach Heraklit verwerflichen *πολυμαθίη*, der rationalistischen Erkenntnis, muß die *πολυπειρίη*, die empiristische Erkenntnis sein. Umgekehrt muß sein Gegner Parmenides die *πολυμαθίη* loben und die *πολυπειρίη* ablehnen. Ersteres tut nun zwar Parmenides nicht, aber Fr. 1, 34 lesen wir: *μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω.* Was brauchen wir weiter Zeugnis? Weil Parmenides hier die Erfahrung auf Grund der sonstigen Wahrnehmung ablehnt, so folgt

daraus, daß Heraklit eben diese über alles gestellt, daß er geradezu gelehrt hat: πολυπειρίη νόον διδάσκει (IV 630). „Heraklit nennt die Rationalisten κατὰ τὸν λόγον ἄπειροι, Parmenides umgekehrt die Empiriker κατὰ τὴν πολύπειρον ὁδὸν ἄκριτα φῦλα“ (ib.). Abgesehen davon, daß, um diesen pointierten Gegensatz herauszubringen, Löw wieder vereinzelte Worte aus Heraklit Fr. 1 und Parmenides Fr. 1, 34 und 6, 7 aus dem Zusammenhang reißt und für seine Zwecke angemessen gruppiert, bewegt er sich immer in dem gleichen Zirkel: was er beweisen will, daß Heraklit immer nur gegen Parmenides und dieser immer nur gegen Heraklit polemisiere, das setzt er bei der Einzelerklärung schon voraus. Daß die fraglichen Worte Heraklits auf die ἄνθρωποι im allgemeinen gehen, ist dem Bruchstück selbst zu entnehmen. Warum aber Parmenides (Fr. 6) die Herakliteer ἄκριτα φῦλα und δίκρανοι nennt, das sagt er uns eben dort mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, wenn man es nur lesen will: nämlich keineswegs, weil sie „Empiriker“ sind, wie Löw meint, sondern weil ihnen „Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und doch nicht für dasselbe, und weil es für sie bei allem einen Gegenweg gibt“. Also wegen ihrer Gegensatzlehre: just die Aufhebung der empirischen Gegensätze bei Heraklit, ihre Auflösung in eine metaphysische Einheit (s. o. S. 277), das ist es, was Parmenides am Heraklitismus tadelt. Noch genauer gesagt, das Doppelantlitz (δίκρανοι) der heraklitischen Philosophie, das Nietzsche in folgenden Worten unübertrefflich gezeichnet hat: „Gibt es Schuld, Ungerechtigkeit, Widerspruch, Leid in dieser Welt? Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut, nicht für den kontuitiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gotte ähnlich ist.“[11]) Ist das wirklich „Empirismus“? Vielleicht meint Löw diese scheinbar doppelte Betrachtung der Dinge, wenn er Heraklit einmal wunderlicherweise und ohne nähere Erklärung einen „Verkünder des Dualismus“ nennt (III 19). Zwar pflegt man sonst immer unter Dualismus eine mit zwei realen Prinzipien rechnende Weltanschauung zu verstehen: etwa mit Geist und Materie, Gott und Welt, Leib und Seele. Dem gegenüber ist aber Heraklit der kon-

[11]) Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Taschenausgabe I 442.

sequenteste Monist, der sich denken läßt: alles ist ja *πῦρ ἀείζωον* (Fr. 30), alles ist Eins (Fr. 50, 32). Aber Löw bezieht in einer bisher in der philosophischen Terminologie durchaus nicht üblichen Weise das Wort Dualismus offenbar auf die Erkenntnistheorie etwa wie Sextus Emp. VII 126 (Diels Vors.² S. 59, 40) sagt: *ἐδόκει δυοῖν ὠργανῶσθαι ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν ἀληθείας γνῶσιν, αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ,* freilich, um dann anzufügen, daß Heraklit von diesen beiden Organen die *αἴσθησις* verwerfe, was Löw eben bestreitet. Doch wenn also bei Heraklit *μανθάνειν* Terminus für das verpönte rationalistische Erkennen ist, wie kann er dann sagen (Fr. 55): *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω?* Es ist begreiflich, daß Löw dies Fragment zugunsten des angeblichen heraklitischen Empirismus verwertet (worüber unten); wie aber daraus hervorgehen soll, daß *μάθησις* den von Heraklit verworfenen Rationalismus bezeichne, das bleibt völlig dunkel, selbst in Löws eigner Übersetzung (III 10): „Das rationalistische Lernen, das auf Sehen und Hören beruht, das ziehe ich vor." Man sollte doch meinen, das rationalistische Lernen (des Parmenides), das von der Sinnenwahrnehmung absieht, und das (nicht rationalistische, sondern) empirische Lernen, das auf ihr beruht, wären nach Löw unvereinbare Gegensätze. Aber diese contradictio in adjecto geniert ihn nicht im geringsten. Ja, er hat noch weiter entdeckt, daß der Vers des Parmenides 8, 51 f.: *δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας* (diese Worte läßt Löw weg!) *μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων* „ganz im Sinne Heraklits Fr. 55 gesagt ist" und daß „der Referent Parmenides sich also bemüht, sich auf den Standpunkt Heraklits zu stellen, der das vorzieht, was man durch Sehen und Hören lernen kann; hier kommt natürlich nur das Hören in Betracht" (III 18 f.). Löw versteht also nicht oder will nicht verstehen, daß es sich in diesen Worten des Parmenides gar nicht um Wert oder Unwert der Sinneswahrnehmung handelt, sondern lediglich um das Anhören des hier angekündigten Vortrags über die *δόξαι βροτῶν*. Es widerlegt sich somit auch diese angebliche „Zweiteilung in der Terminologie Heraklits" durch die unlösbaren Widersprüche, zu denen sie führt, und damit ist auch die von Löw versuchte künstliche Erklärung des Fr. 40 hinfällig.

Wir fahren nun also fort in der Untersuchung der Frage, ob Heraklit „Empiriker" gewesen sei. Löw behauptet (IV 350), er habe

dem früheren Altertum bis auf Aristoteles als solcher gegolten. Als Beweis dafür werden angeführt die pseudohippokratische Schrift *Περὶ διαίτης*, Plato Soph. p. 242, Theaet. 179 E und Aristoteles Met. I 3. Die Schrift *Περὶ διαίτης* ahmt nun allerdings den heraklitischen Stil nach und enthält auch einige heraklitische Gedanken, die aber dort ebensowenig empiristisch anmuten, wie bei Heraklit selbst (z. B. I 6. 11). Jedenfalls ist sie zur Rekonstruktion der heraklitischen Gedankenwelt nur mit Vorsicht zu gebrauchen[12]). Bei Platon pflegt man im Soph. 242 DE. die *Ἰάδες Μοῦσαι* wohl mit Recht auf Heraklit zu beziehen; es ist hier aber nur von seiner Lehre die Rede, *ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν . . . διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται*, also von seiner Feuerlehre und der *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Damit bildet er gewiß einen Gegensatz gegen das *Ἐλεατικὸν ἔθνος*, von Empirismus jedoch ist mit keiner Silbe die Rede. Im Theaetet 179 E wird allerdings von den *Ἡρακλείτου ἑταῖροι* gesprochen, *ὅσοι προσποιοῦνται ἔμπειροι*. Allein das Wort *ἔμπειρος* ist hier keineswegs im erkenntnistheoretischen Sinn gebraucht, sondern der Ausdruck sagt nur: „sie geben vor, sachverständig zu sein.“ Im übrigen handelt es sich hier nur darum, daß diese jüngeren Herakliteer die Skepsis des Protagoras befürworten, wie man ja von Kratylos erzählte, er habe nicht einmal mehr gewagt etwas auszusprechen, sondern schließlich nur noch mit dem Finger gedeutet (Aristot. Met. III 5 p. 1010 a 7 ff.): das ist denn doch so ziemlich das Gegenteil von Empirismus. Bei Aristoteles Met. I 3 aber erscheint Heraklit lediglich unter den jonischen Physikern und wird von ihm berichtet, daß er wie die andern ein materielles Prinzip angenommen habe, was noch kein Mensch bestritten hat. Löw will ihm ja aber gerade eine Ausnahmestellung zuweisen, insofern er gegenüber „der bis dahin *allein* geübten deduktiven Forschungsmethode“, also doch wohl auch gegenüber Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und nicht bloß den Eleaten gegenüber, die „induktive Forschungsmethode“ aufgebracht habe (I 27).

Es soll nicht geleugnet werden, daß es bei Heraklit einige Stellen gibt, die, für sich genommen, eine empiristische Deutung als möglich erscheinen lassen. Zwar die Worte des ersten Bruchstückes: *ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει*

[12]) Diels, Herakleitos von Ephesos¹ S. VIII, 2 und 44 ff. Vgl. oben (S. 286) zu Fr. 115.

(Fr. 1), auf die Löw so großen Wert legt und die er so paraphrasiert (I 16): „wie ich sie künde auf induktivem Weg im Gegensatz zu meinen Vorgängern, die den deduktiven Weg einschlugen, indem ich sie sowohl auslege als auch deute" — diese Worte kann ich nicht hierher rechnen. Denn es scheint mir aus den oben S. 280 f. angeführten Gründen ausgeschlossen, daß Heraklit hier von dem *λόγος* des Parmenides redet, sondern sein eigener *λόγος* ist es, mit dem er Worte und Werke (*ἔπη καὶ ἔργα*) nach ihrer Natur zerlegt. Die Worte können dabei kaum etwas anderes sein als die geläufigen Bezeichnungen der Dinge, die ja mit ihrem Wesen aufs engste zusammenhängen, da sie *φύσει* sind, und deren Sinn er ergründet (vgl. *Ζεύς* Fr. 32, *βιός* Fr. 48). Die *ἔργα* aber sind die Vorgänge in der Natur und die Handlungen der Menschen. Die Gesamtheit der ersteren bildet der *κόσμος* mit dem Substrat des *πῦρ ἀείζωον* (Fr. 30); aber auch den menschlichen Handlungen, die von den meisten Leuten fast wie im Traume vollbracht werden, wendet Heraklit seine Aufmerksamkeit zu (den religiösen Fr. 5, 15; den auf das Vergnügen gerichteten 4, 9, 22, 37; der Dichterverehrung 42, 57, 104; der Heldenverehrung 24, 25; der politischen Betätigung 44, 53, 121; der Selbsterziehung 85; dem Laster 117, 118 usw.). Dagegen möchte ich 4 andere von den 126 Bruchstücken hierher rechnen: zunächst die beiden merkwürdigen Äußerungen über die Sonne (Fr. 3 und 6). Die erste lautet: „Die Sonne hat die Breite eines menschlichen Fußes." Entweder war dies — was freilich kaum glaublich ist — die wirkliche Meinung Heraklits: dann bewiese sie einerseits eine über alle Maßen naive Zuversicht zur *αἴσθησις*, zugleich aber auch eine weitgehende Gleichgültigkeit gegen die Erfahrung, die ihm zeigen mußte, daß alle Dinge mit zunehmender Entfernung kleiner erscheinen. Wahrscheinlicher ist doch wohl, daß Heraklit eben die scheinbare Kleinheit der Sonne als ein Beispiel für die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung verwendet hat wie Aristoteles (de an. III 3 p. 428 b 2 f.): *φαίνεται δὲ καὶ ψευδῆ . . . οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πεπίστευται δ' εἶναι μείζω τῆς οἰκουμένης.* Also auch hier ist der „Empirismus" nur scheinbar: denn im ersteren Falle wäre das Fragment geradezu ein Beispiel für die Gleichgültigkeit Heraklits gegenüber der empirischen Erscheinungswelt, im zweiten ein Beweis dafür, das Sextus recht hat mit seiner Behauptung (VII 2), daß Heraklit *τὴν αἴσθησιν ἐλέγχει*. Ähnliches gilt von Fr. 6: „Die Sonne ist neu an jedem Tag." Entweder ist dies wörtlich zu verstehen:

dann beweist es eine Gleichgültigkeit gegenüber der empirischen Astronomie, die hinter einem Thales weit zurückbleibt; oder es ist nicht eine Neuentstehung gemeint: dann ist es überhaupt ohne Bedeutung. Es ist hier aber die erstere Wahrscheinlichkeit größer, insofern als Heraklit annahm, die Gestirne und so auch die Sonne seien konkave Körper, deren Feuerglanz aus den vom Meere aufsteigenden Dünsten herkomme (Diog. L. 9, 9. Aristot. de caelo II 20, 16: *ἄναμμα νοερὸν τὸ ἐκ θαλάττης εἶναι τὸν ἥλιον*). Da war denn doch der „Empirismus“ und die „induktive Methode“ eines Anaxagoras von anderem Schlag, der aus einem bei Ägospotamoi niedergegangenen Meteor schloß, daß die Sonne und die übrigen Gestirne Weltkörper wie unsere Erde seien (Diog. L. 2, 10—12) und ein angebliches Naturwunder auf physiologischem Weg erklärte (Plut. Per. 6). Derartiges suchen wir bei Heraklit vergeblich. — Es folgt das oben schon (S. 298) angeführte Fr. 55. Hier scheint ja trotz der „rationalistischen“ *μάθησις* Heraklit der sinnlichen Wahrnehmung das Wort zu reden. Aber der erkenntnistheoretischen Auffassung dieses Spruchs stehen zu bestimmte Aussagen entgegengesetzten Inhalts im Wege. Ich will den Schluß von Fr. 46 (*τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι*) beiseite lassen, weil er unsicher ist. Um so deutlicher spricht der Anfang von Fr. 56: *ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων.* Besonders wichtig ist aber Fr. 107: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* Dieser Satz ist für Löws Theorie natürlich sehr unbequem und so muß er als auf einem Mißverständnis des Sextus beruhend umgedeutet werden. Er lautet in Löws Übersetzung (IV 351 f.): „Unnütze Zeugen für Menschen sind Augen und Ohren derer, deren Seelen die Natursprache nicht verstehen.“ Also *βάρβαρος* heißt „die Natursprache nicht verstehend!“ Hier ist der Begriff „Natur“ einfach wieder eingeschwärzt. Und warum hat denn schon die Ilias (B 867) die Zusammensetzung *βαρβαρόφωνος*, wenn *βάρβαρος* so ohne weiteres gerade auf die fremde Sprache bezogen werden muß? Die Erklärung: „Auf die Hilfe seiner Sinne kann der Mensch. . . . unmöglich verzichten, wenn auch Barbarenseelen von diesen Gaben der Natur keinen richtigen Gebrauch machen können“, kann man annehmen, nur daß eben Heraklit unter den Menschen mit Barbarenseelen alle die verstand, deren *αἴσθησις* das Regulativ des *λόγος* entbehrte, und gerade hierauf kommt es an (Fr. 2). Daß übrigens

der Text des Fragments nicht ganz in Ordnung ist, läßt der sprachlich sehr harte Genitiv *ἐχόντων* vermuten. Ich kann mir daher nicht versagen, den handschriftlich erhaltenen geistreichen Verbesserungsversuch Nietzsches anzuführen. In der Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen (Winter 1869/70 und Sommer 1872) heißt es: „Daß so wenig Menschen nach dem *λόγος* leben und ihn erkennen, das macht, weil ihre Seelen naß sind im Tode des Feuers (Fr. 36, 117, 118; Diels). *βορβόρῳ χαίρειν* (Fr. 13) ist das Wesen der Menschen. „Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn Schlamm die Seele einnimmt.“ Nietzsche las also: *βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος*, was sehr einleuchtend ist[13]. Auch in dieser Form käme es darauf hinaus, daß die Sinne nichts taugen, wenn sie nicht vom *λόγος* erleuchtet sind. Unter diesen Umständen hat die Vermutung von Diels, daß Fr. 55 „wohl nicht erkenntnistheoretisch, sondern ethisch zu fassen“ sei (z. St.), viel für sich: d. h. es würde sich darin der weltoffene Sinn des Philosophen aussprechen, der zwar alles in den Kreis seiner Beobachtung zieht, aber es nicht unbesehen hinnimmt, sondern der Kritik des Logos unterwirft, wofür seine ganze Schrift Zeuge ist. In dieser Weise könnte man schließlich auch noch das letzte hierher gehörige Bruchstück (Fr. 35) zur Not verstehen trotz seines schroffen Widerspruchs mit Fr. 40 (s. o.): *χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.* Diels erklärt dies so: „Die Polymathie ist dem Philosophen nicht an sich tadelnswert, sondern nur insofern sie an der Empirie kleben bleibt und nicht zur Gewinnung einer höheren Weltanschauung fruchtbar gemacht wird.“ Diese Erklärung scheint mir deshalb nicht ganz stichhaltig, weil Fr. 40 nicht nur die *πολυμαθίη* im engeren Sinne verwirft, also etwa die des Hekataios und Hesiod, sondern auch die des Pythagoras und Xenophanes, die doch gewiß ihre *ἱστορίη* zur Gewinnung einer höheren Weltanschauung fruchtbar gemacht haben. Außerdem ist es fraglich, wie weit der erste heraklitische Wortlaut in dem Bruchstück geht. Daher scheint es mir dem klar und bestimmt redenden Fr. 40 gegenüber als mißverstanden oder entstellt zurücktreten zu müssen[14].

[13]) Nietzsche-Archiv in Weimar. Manuskript P IV S. 68 unten. Ob die Konjektur von Nietzsche selbst stammt, weiß ich nicht. Er sagt kein Wort darüber und führt nicht einmal den griechischen Text an.

[14]) Diels, Heraklit zu Fr. 35. Neue Jahrb. 1910 S. 5, 1.

Also die angeführten Bruchstücke lassen sich zum Beweis des „Empirismus“ des Heraklit nicht verwenden, wie denn überhaupt die Durchsicht der Fragmente sowie der sonstigen Nachrichten über Heraklits Lehre zur Genüge beweist, daß „die große Originalität Heraklits nicht in seiner Urstoff-, ja kaum in seiner Naturlehre überhaupt besteht, sondern darin, daß er zum erstenmal zwischen dem Natur- und dem Geistesleben Fäden spann, die seitdem nicht wieder abgerissen sind“[15]). Und wenn O. Gilbert sagt (Rhein. Mus. 1909 S. 201 bei Löw IV 350): „Für die Ionier ist diese Erscheinungswelt selbst Ausgangspunkt und Ziel alles Forschens und Deutens. . . ., für die Eleaten dagegen tritt die Wirklichkeitswelt, wie sie die Sinne wiederspiegeln, weit zurück gegen die . . . begriffliche Erkenntnis“, so kann man dem im ganzen wohl zustimmen, aber doch nicht ohne Einschränkung. Denn wenn auch die jonischen Physiker von der Beobachtung, namentlich des Himmels, ausgehen, so sind sie doch weit entfernt von dem, was wir induktive Methode nennen und fangen allzuschnell an zu systematisieren, indem sie nun alle Einzelerscheinungen aus einer *ἀρχή* ableiten. Und bei keinem dieser Jonier tritt gerade die Einzelbeobachtung so stark zurück, wie bei Heraklit, der der geborene spekulative Denker ist. Seine Lehre vom ewigen Fluß mochte er ja der Beobachtung der irdischen Dinge verdanken, aber die Art, wie er diese Tatsache erklärt, beruht nicht auf der Feststellung von Einzeltatsachen, sondern auf genialen metaphysischen Ideen. Dahin gehört seine Lehre von dem vernunftbegabten, ewiglebendigen Feuer, das mit seinen Wandlungen in Luft, Wasser, Erde und wieder zurück aller Dinge Wesen ausmacht, dahin seine Lehre von der Identität der Gegensätze und ihrer „unsichtbaren Harmonie, die besser ist, als die sichtbare“ (Fr. 54): lauter große, nicht empirisch gewonnene, sondern spekulativ erdachte Ideen. Die drei Gedanken der Einheit der Welt, des ewigen Werdens und der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens sind es, die der Weltanschauung Heraklits ihre großartige Konsequenz und Geschlossenheit geben.

Endlich ist es einfach eine Gedankenlosigkeit, wenn Löw (IV 345) die beiden Prädikate „Vorkämpfer des Umsturzes“ und „Hort des Bestehenden“ die Gomperz (Griech. Denker I 63) im Blick auf die religiös-konservative Nachwirkung des Heraklitismus in der Stoa

---

[15]) Gomperz, Griechische Denker[1] I 52.

und die skeptisch-revolutionäre in der Sophistik in absichtlicher Paradoxie beide dem Heraklit erteilt, nun, ohne seine Quelle hierfür zu nennen, übernimmt und sie hübsch sauber auf Heraklit und seinen Antipoden Parmenides verteilt.

Ich bin zu Ende und das Ergebnis hinsichtlich der Löwschen Hypothese ist ein durchaus negatives. Nicht nur mit dem Kampf Heraklits gegen den Logos des Parmenides ist es nichts, sondern auch die Behauptung, daß Heraklit Empiriker sei, hat sich als unhaltbar herausgestellt. Mit dem gleichen, ja mit noch mehr Recht könnte man alle jonischen Naturphilosophen, insbesondere Anaxagoras und Demokrit, „Empiriker" nennen. Gerade bei Heraklit aber tritt die Einzelbeobachtung der Natur im Vergleich mit diesen Physikern zurück. Von einer „induktiven Forschungsmethode" findet sich keine Spur, sondern auch Heraklit verfährt deduktiv und ist Metaphysiker, insofern er die Erscheinungswelt aus seinem Grundprinzip ableitet. Alle Kunststücke einer willkürlichen und einseitigen Interpretation, wie sie Löw beliebt, werden an dieser Erkenntnis, an der bis jetzt außer ihm noch niemand gezweifelt hat, nichts ändern.

Es war mir keine erfreuliche Arbeit, mich durch dieses Dorngestrüpp wunderlicher Gedankengänge durchzuschlagen, und ich muß die Leser um Entschuldigung bitten, wenn meine Arbeit so gut wie nichts positiv Neues bietet. Es galt eben in diesem Falle nur, die wohlbegründete bisherige Auffassung der heraklitischen Philosophie gegen eine gewalttätige und irreführende Entstellung des alten Denkers zu verteidigen. Zugleich entspreche ich damit einer öffentlich an mich gerichteten Aufforderung des Herrn E. Löw, seine Aufstellungen „eingehend zu prüfen und dann gründlich, aber rein sachlich zu widerlegen"[16]), der gegenüber mein Stillschweigen mir hätte mißdeutet werden können.

---

[16]) Wochenschrift für klass. Philol. 1909 Nr. 15 Sp. 422.

XV.

# Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales.

Von

**Dr. Jos. Dörfler,** Freistadt (Ober-Österreich).

In einer Abhandlung über Thales, mit dem man in der Regel die Darstellung der griechischen Philosophie beginnt, muß man den Blick unwillkürlich nach rückwärts richten und sich fragen, was denn vor diesem ersten jonischen Denker an philosophischen Ideen und Reflexionen vorhanden gewesen sein mag und wie er sich zu jener Richtung gestellt hat, von der er seine Anregungen empfangen hat und von der er ausgegangen ist. Denn so naiv ist ja heute niemand mehr, daß er glaubt, Thales und damit die Anfänge der griechischen Philosophie auf einen Isolierschemel stellen zu können, wie man das früher so gerne tat, wenn es sich darum handelte, die Beziehungen der griechischen Kultur insbesondere auf dem Gebiete der Wissenschaft und Religion zu anderen Kulturkreisen und vor allem zum Orient aufzuhellen und darzustellen. Heute hat man ja zum Glück so ziemlich jene Anschauung aufgegeben, die es als eine Beeinträchtigung der Bedeutung des Griechentums und als eine arge Entwürdigung der Hellenen empfand, wenn man auf Berührungspunkte und Ähnlichkeiten der geistigen und materiellen Kultur der Griechen mit anderen Kulturen hinwies und die Behauptung aufzustellen wagte, daß andere Völker, die eine ältere und höher entwickelte Kultur besaßen, in der mannigfaltigsten Weise auf die Griechen eingewirkt haben.

Gegen die einseitige, engherzige, eigensinnige und unhistorische Methode, die Griechen von jeder Berührung mit anderen Kulturvölkern abzuschließen, machte sich alsbald eine Gegenströmung geltend, die wieder das Kind mit dem Bade ausgoß und z. B. für die Wissenschaft und Religion der Griechen nicht bloß die Keime und

Anregungen, sondern auch die kleinsten und unbedeutendsten Einzelheiten von auswärts erborgt wissen wollte. Auch für die verschiedenen Systeme der vorsokratischen Philosophie wurde eine bis auf die genauesten Details stimmende Entlehnung und Übertragung aus entsprechenden orientalischen Spekulationen, und zwar auf direktem Wege, angenommen. Die eine wie die andere Methode war verfehlt und erst allmählich kam man zur richtigen, unbefangenen und dem tatsächlichen Verlauf der geschichtlichen Ereignisse entsprechenden Einschätzung und Würdigung der Entwicklung des griechischen Geisteslebens. Heute findet sich in dieser Hinsicht im allgemeinen eine Auffassung vertreten, die zwischen beiden Extremen die richtige, wenn auch noch nicht gerade goldene Mitte einhält.

Dagegen ist man auch heute noch trotz schöner und richtiger Ansätze seitens einzelner nicht sehr geneigt, die Bedeutung, welche die kosmogonische und theogonische Spekulation der Griechen, die sich am Ende des 7. Jh. v. Chr. bereits zu einer hohen Blüte entfaltet hatte, für die ersten philosophischen Systeme der Griechen naturgemäß besaß, in Betracht zu ziehen. „Am eigentümlichsten verhielt man sich gerade zu jenen Überlieferungen, welche, wenn man ein wenig über sie nachgedacht hätte, immer wichtiger geworden wären, nämlich zu den Überresten der kosmologischen und theogonischen Systeme. Man merkte wohl, daß diese Überreste nicht nur alt, sondern in gewissem Sinne auch für die Philosophie bedeutsam seien, aber man betrachtete sie nicht als eigentliche Philosophie und streifte sie daher nicht mehr, statt daß man sie untersucht hätte. Der gleichzeitig vornehmlich mythische Inhalt dieser Schriften vermochte die Forscher nicht davon zu überzeugen, daß in der Mythologie eine der Hauptquellen der Philosophie liegen könne, und man zog vor, einige deutlichere Anklänge an philosophische Lehren nach vagen Ähnlichkeiten aufzudecken und anzudeuten, statt auch in den theogonischen Schriften System und Zusammenhang zu suchen. Vornehmlich Hesiod aber[1]) wurde geradezu vernachlässigt, weil die Philosophiehistoriker sich von ihm, dünkelhaft genug, nichts erwarteten[2])“. Die eigenartigen Theogonien

[1]) Und man kann getrost sagen, auch die Orphik.

[2]) W. Schultz, Altjonische Mystik S. 66; über die Bedeutung der theogonischen Literatur für die altgriechische Naturphilosophie vgl. auch: K. Joël, Der Ursprung d. Naturphilos. aus d. Geiste der Mystik, S. 93 f.

und Kosmogonien, die vielfach auf sagenhafte Persönlichkeiten als Verfasser zurückgeführt werden, stehen eben wegen ihres mythologisch-mystisch-phantastischen Gehaltes in Mißkredit bei den meisten Philosophiehistorikern, die mit ihrer Forderung nach verstandesmäßiger Klarheit und faßbarer Deutlichkeit vom Standpunkt eines unhistorischen Rationalismus aus den mythologischen Ideen nicht gerecht zu werden vermögen. Die Folge davon war die gänzlich unberechtigte Verachtung und Ignorierung dieser wichtigen Fundgrube für die ersten Anfänge wissenschaftlicher Betrachtungsweise. Hesiod, Akusilaos und Pherekydes, um von den mehr oder minder sagenhaften Gestalten Musaios und Epimenides zu schweigen, wurden in ihrer Bedeutung für die naturphilosophischen Lehren der vorsokratischen Philosophen bisher viel zu wenig gewürdigt, allerdings zum großen Teil wohl wegen der geringen Kenntnis, die wir mit Ausnahme von Hesiod von den meisten der Genannten besitzen.

Die Hinweise, welche die neueren Darstellungen der Geschichte der griechischen Philosophie für die Kosmogonien und Theogonien geben, sind im großen und ganzen sehr gering und selten, und wenn sie schon überhaupt behandelt werden, so geschieht dies nur einleitungsweise, wogegen ja nichts einzuwenden wäre. Aber später fehlt jeder Rückverweis, obschon gerade die ersten philosophischen Richtungen ganz unzweifelhaft und unzweideutig eine nahe Beziehung und Verwandtschaft mit den kosmogonischen Spekulationen zeigen. Hesiod, Pherekydes und die Orphiker sind daher mit Recht bei Th. Gomperz[3]) mehr in den Vordergrund der Betrachtung gerückt worden, als das in anderen Darstellungen geschehen ist. Die Orphiker z. B. erscheinen bei Zeller im allgemeinen nur in der Einleitung[4]) erwähnt, später aber wird fast gar nicht mehr auf sie zurückverwiesen. Nun wird man sagen: Mythologie und Theogonie, auch Kosmogonie ist noch keine Philosophie; die Philosophie beginnt dort, wo sich das Denken von den Fesseln der unwissenschaftlichen Betrachtungsweise, wie sie in der Mythologie und in den Götter- und Weltentstehungslehren vorliegt, losmacht und seine eigenen Wege geht. Das ist ja alles richtig, aber das gilt doch nur für das System als solches, soweit es nicht auf die Quellen der einzelnen Lehren selbst ankommt. Sucht man aber das System aus seinem Ursprung zu begreifen und aus seinen Quellen

---

[3]) Griechische Denker I². S. 31 ff. u. 65 ff.

[4]) Die Philosophie der Griechen I⁵. 1. T., S. 49 ff.

zu verstehen, so wird man nicht in vornehmer Verachtung an dem vorübergehen dürfen, was an naturphilosophischen Ideen verschleiert und verborgen in den Mythen der Theogonien und Kosmogonien vorliegt. In dieser Hinsicht geht die Darstellung der Geschichte der griechischen Philosophie, besonders der Naturphilosophie, den richtigen Weg, wenn sie sich gegenwärtig hält, was W. Wundt[5]) über die theogonischen und kosmogonischen Mythen als Vorstufen philosophischer Kosmologie gesagt hat. Im Naturmythus treten bereits die nahen Beziehungen zur künftigen Naturphilosophie hervor. In den theogonischen und kosmogonischen Mythen mit ihren primitiven Welterklärungsversuchen bereitet sich die philosophische Kosmologie vor. In ihnen treten die ersten Formen des kausalen Denkens auf.

Wenn man auch sonst bei den systematischen Darstellungen des Lehrgehaltes anderer Denker die Betrachtung soweit als möglich auf die Quellen zurückzuführen sucht, aus der die betreffenden Philosopheme genommen sind, warum soll man das nicht auch bei Thales und seinen Nachfolgern tun, in der richtigen Weise tun dürfen? Freilich wenn man versucht, das System der Jonier aus weit ab liegenden orientalischen Quellen abzuleiten, so ist dieser Vorgang ebenso verfehlt, wie Thales direkt bei den Ägyptern oder Babyloniern in die Schule gehen zu lassen. Liegt es da nicht viel näher anzunehmen, daß Thales die Anregungen für seine Urstofflehre aus der kosmogonischen Literatur der Griechen empfangen habe? Diese Quelle wird allerdings nicht Hesiod gewesen sein, der ja auch gar nicht als Hauptvertreter der kosmogonischen Dichtung aufzufassen ist, sondern die Theogonien und Kosmogonien der Orphiker. Das können wir heute mit Recht behaupten, wenn auch die direkten Zeugnisse und Überreste, die uns für die alte Orphik zu Gebote stehen, sehr spärlich sind und das übrige, was sonst unter dem Namen „Orphica" läuft, meist jüngeren Ursprungs ist. Ganz unbegründet ist das Mißtrauen, das man noch heute gemeiniglich der Orphik entgegenbringt. Dieses Mißtrauen hat seine Äußerung in einer unfruchtbaren Hyperkritik gefunden, mit der man allem, was orphisch heißt, begegnet ist. Die übermäßige Vorsicht in der Benutzung der orphischen Fragmente hat sich methodisch gerächt und kein Beispiel ist da charakteristischer als die orphische Göttergestalt Phanes, den man bis in die jüngste

---

[5]) Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker in P. Hinneberg, Kultur der Gegenwart. Teil I. 5 S. 23 f.

Zeit hinein für eine spätorphische, erst bei Diodor zum erstenmal genannte Gottheit gehalten hat, bis die Goldplättchen von Thurioi, die in das vierte bis dritte vorchristliche Jahrhundert zurückreichen, das hohe Alter und den altorphischen Charakter dieses Gottes mit einem Schlage erwiesen haben. Desgleichen weisen diese Goldplättchen sehr viele Anklänge an orphische Verse auf, die man bisher nur bei einem neuplatonischen Referenten orphischer Lehren, bei dem im fünften nachchristlichen Jahrhundert lebenden Proklos gelesen hatte[6]). Unter solchen Umständen wird man die Berichte der späteren Zeit, z. B. eines Proklos, Simplikios, Olympiodoros, Makrobios, Hermeias, Damaskios, Clemens Alexandrinus u. a. nicht so ohne weiteres zurückweisen dürfen, besonders dann nicht, wenn sie dem Lehrgehalte nach völlig mit dem übereinstimmen, was die altbezeugten Fragmente lehren, deren Sammlung uns bei H. Diels[7]) in einer angemessenen, nicht zu engherzigen und doch vorsichtigen Auswahl vorliegt. Von der Form der Darstellung und von der Terminologie, welche die späteren Referenten verwenden, muß man allerdings sorgfältig abstrahieren; desgleichen ist Vorsicht auch dort am Platze, wo der betreffende Referent orphische Lehren mit Anschauungen jenes philosophischen Systems ineinandergearbeitet und verwoben hat, dem er selbst angehört. Mit diesen Einschränkungen behandelt, geben die orphischen Fragmente, auch die bei nacharistotelischen Schriftstellern vorhandenen, ein immerhin ganz zuverlässiges Bild von den altorphischen Lehren, welche ja allein für die ersten griechischen Denker in Betracht kommen können.

Die Hauptlehren der griechischen Kosmogonien und Theogonien überhaupt und der Orphiker im besonderen, soweit sie mit Sicherheit aus den altbezeugten Fragmenten rekonstruiert werden können, sind folgende: An der Spitze fast aller Theogonien und Kosmogonien steht entweder als erstes oder wenigstens als eines der ersten Wesen ein beseeltes und belebtes Prinzip, aus dem alles, Welten und Götter, hervorgeht. Bei Hesiod ist es Eros, bei Pherekydes Zeus, von ihm Zas genannt, dessen Name schon den Begriff „Leben“ andeutet. Eine orphische Theogonie, die bei Hellanikos und Hieronymos erhalten ist[8]), stellt an die Spitze der Weltentwicklung das Wasser

---

[6]) Vgl. Gomperz, a. a. O. S. 69.

[7]) Fragmente der Vorsokratiker I. II². 1906. 1907. 1910.

[8]) Diels, a. a. O. Fr. 13, S. 477 f.; Abel, Orphica Fr. 36—47.

bzw. den Urschlamm und die Erde. Aus dieser geht ein Drache (δράκων) hervor, von den Mythologen Chronos-Herakles genannt. Was bedeutet denn dieser Drache anderes als den Vergleich der Welt mit einem lebenden Wesen, mit einem Tier, dessen Leib Leben, Seele und Bewegung hat? In der rhapsodischen Theogonie dagegen werden die beiden Söhne des *Χρόνος*, Aither und Chaos, zueinander in einen Gegensatz gebracht, d. h.: „Der Äther oder Licht- und Feuerstoff gilt hier augenscheinlich als das jener seelenlosen Masse entgegengesetzte beseelende und belebende Element, das von Pherekydes zum göttlichen Lebensprinzip Zas verfeinert und gleichsam verklärt wird. Und dasselbe Verhältnis besteht zweifellos zwischen dem Chaos und dem Geist oder der Gottheit des Irdischen, Chthonie"[9]). Aus dem Äther und dem Chaos, das von „dunklem Nebel" erfüllt war, bildete Chronos das „silberne Weltei" [10]). Was ist aber das Ei anderes als das Prinzip und der Träger des Lebens? Sind nicht in ihm alle Keime des Werdens enthalten entwickelt sich nicht alles aus dem Ei? Aus dem Weltei entspringt der erste Gott, Phanes, d. i. der Leuchtende, auch Eros, Metis und Erikepaios genannt. Er ist eine zugleich männliche und weibliche Gottheit und als solche trägt er den Samen aller Dinge in sich [11]). Die männlich-weibliche Natur deutet ja auf Zeugen und Gebären hin und der Sinn dieses Mythus ist kein anderer als der, daß die Welt etwas Lebendiges ist, daß sie geworden und entstanden ist ganz so, wie ein lebendes Wesen wird und entsteht. Als solchem ist ihm auch schon die Eigenschaft der Bewegung zugeteilt und so war es ohne Zweifel auch schon in der altorphischen Theo- und Kosmogonie [12]). Leben und Bewegung also waren jenem Wesen eigen, aus welchem sich die ganze Welt gebildet hat.

Wenn ferner in den verschiedenen Theogonien von der Nyx, dem Erebos-Tartaros und vom dunklen Chaos einerseits, von Aither, Phanes und Eros mit goldenen Flügeln andererseits die Rede war [13]), so ist damit auch die Unterscheidung von Licht und Dunkel, von Helligkeit und Finsternis, aber auch der Gegensatz von Warm und Kalt gegeben. Diese Gegensätze spielen dann besonders bei den Pythagoreern, bei

---

[9]) Gomperz, a. a. O. S. 80.
[10]) Diels Fr. 12 und 13 S. 476 ff.; Abel Fr. 48—63.
[11]) Fr. 61 und 94 (Abel).
[12]) Fr. 36 ff. (Abel).
[13]) vgl. Fr. 11 A, S. 472 bei Diels und Abel, Index I.

den Eleaten und bei Empedokles eine wichtige Rolle; aber auch für die Jonier kommen sie schon in Betracht.

Vielumstritten ist die Frage, ob schon den altorphischen Kosmogonien pantheistische Züge zuzusprechen seien, oder ob der pantheistische Charakter nicht erst später in die Lehren der Orphiker hineingetragen worden ist. Eine genaue Analyse der altorphischen Lehren, besonders des Mythus von der Verschlingung des Phanes durch Zeus, zeigt jedoch, daß alle Zweifel an dem pantheistischen Charakter der altorphischen Mythen völlig grundlos sind. „Es kann .... keineswegs unglaubhaft erscheinen, daß dieser vergleichsweise zahme Pantheismus im sechsten oder auch schon im siebenten Jahrhundert in dem immerhin beschränkten Kreise der o r p h i s c h e n Konventikel laut ward, wenn wir uns des grell pantheistischen Charakters der ältesten naturphilosophischen Lehren oder auch der Tatsache erinnern, daß Aischylos vor der Mitte des fünften Jahrhunderts dem versammelten athenischen Volke von der Bühne herab Verse wie die folgenden zu bieten wagen konnte: ‘Zeus ist der Himmel, Zeus die Erde, Zeus die Luft, Zeus ist das All und was es noch mehr gibt als dies’“[14]). Von der Orphik haben ja auch die Eleaten ihren Pantheismus übernommen.[15]) Finden wir also in der doxographischen Literatur Angaben über pantheistische Lehren bei Thales oder bei seinen Nachfolgern, so werden wir keinen Grund haben, ihm dieselben abzusprechen, indem wir die betreffenden Zeugnisse verdächtigen. Dem Inhalte nach sind also Fragmente wie 46 und 123 bei Abel sehr wohl schon altorphisch, weil sie ganz genau mit dem übereinstimmen, was Platon[16]) als alte Lehre (*ὁ παλαιὸς λόγος*) berichtet: *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥςπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος.* Der orphische Charakter dieser Stelle wird unzweifelhaft durch das dazu gehörige Scholion erwiesen, wenn es heißt [17]): *Θεὸν μὲν τὸν δημιουργὸν σαφῶς, παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, ὅς ἐστιν οὗτος· Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος. καὶ*

---

[14]) Gomperz, a. a. O. S. 79.

[15]) Vgl. mein Programm: Die Eleaten und die Orphiker, Freistadt, Ob.-Oe., 1911, S. 3, 8.

[16]) Legg. IV. p. 715 E = Fr. 6 bei Diels S. 474

[17]) Fr. 33 bei Abel.

*ἀρχὴ μὲν οὗτος ὡς ποιητικὸν αἴτιον, τελευτὴ δὲ ὡς τελικόν, μέσσα δὲ ὡς ἐξ ἴσου πᾶσι παρών, κἂν πάντα διαφόρως αὐτοῦ μετέχῃ.*

Bei keiner anderen Lehre des Thales weisen die Nachrichten so häufig und so intensiv auf eine Entlehnung aus anderen Quellen hin wie bei der Lehre vom Wasser als Urstoff. Thales wird in dieser Hinsicht mit Pherekydes von Syros und mit Pythagoras zusammengestellt, welche ebenfalls von den Ägyptern und Chaldäern gelernt haben [18]). Wenn solche Nachrichten auch meist Tendenzkonstruktionen aus späterer Zeit sind, so liegt ihnen doch ein richtiger Gedanke zugrunde. So wird man sich die Sache allerdings nicht vorstellen dürfen, daß Thales in Ägypten die Nilüberschwemmungen gesehen habe und dadurch zu seiner Wasser-Urstofflehre gekommen sei [19]). Daß die zahlreichen Nachrichten über die Bekanntschaft des Thales mit Ägypten und seiner Kultur [20]) nicht so ohne weiters von der Hand zu weisen sind, wenn man sie auch nicht wörtlich nehmen darf, wird durch nichts besser illustriert als durch die Parallele einer ägyptischen Weltbildungslehre, auf die Gomperz [21]) hingewiesen hat. Sie lautet: „Im Anfang war weder Himmel noch Erde; von dichter Finsternis umgeben, erfüllte das All ein grenzenloses Urwasser (von den Ägyptern Nun genannt), welches in seinem Schoße die männlichen und weiblichen Keime oder die Anfänge der zukünftigen Welt in sich barg. Der göttliche Urgeist, unzertrennlich von dem Stoffe des Urwassers, fühlte das Verlangen nach schöpferischer Tätigkeit, und sein Wort erweckte die Welt zum Leben. .... Der erste Schöpfungsakt begann mit der Bildung eines Eies aus dem Urgewässer, aus dem das Tageslicht (Râ), die unmittelbare Ursache des Lebens in dem Bereiche der irdischen Welt, herausbrach." Weisen die Grundgedanken dieser ägyptischen Weltbildungslehre (die dichte Finsternis, das grenzenlose Urwasser, die männlichen und weiblichen Keime, die Einheit von Geist und Stoff, der Hylozoismus des Urwassers, das Verlangen nach schöpferischer Tätigkeit, was die Orphiker Eros nannten, das Weltei, das Tageslicht usw.), weisen diese Gedanken nicht eine schlagende Ähnlichkeit mit orphischen Kosmogonien auf? Was ist nun natürlicher und richtiger, anzunehmen, daß Thales mit

---

[18]) Joseph. c. Ap. I. 2 (bei Diels Nr. 11 S. 8).

[19]) Vgl. W. Schultz, a. a. O. S. 132 ff.

[20]) S. Diels, S. 8. Nr. 11.

[21]) a. a. O. S. 76.

derartigen Weltbildungslehren der Ägypter so bekannt und vertraut war, daß er aus ihnen die Anregung für seine Urstofflehre empfangen konnte, oder liegt es näher, in den griechischen Weltbildungslehren die Quellen für seine Wassertheorie zu suchen, in jenen orphischen Kosmogonien, auf deren Entstehung fremdländische, vor allem phönizische, babylonische und ägyptische Lehren Einfluß genommen haben [22])? Ich glaube, wir können keinen Augenblick zögern, der letzteren Annahme zu folgen und die orphischen Kosmogonien, deren Lehren sich aus drei Elementen: der eigenen kosmogonischen Spekulation, lokal-griechischen und fremdländischen Überlieferungen zusammensetzen [23]), als jenes Bindeglied zu betrachten, das zwischen den orientalischen Mythen und der jonischen Wissenschaft mitten inne steht. So erweisen sich die kosmogonischen Mythen insbesondere der Orphiker, an deren Vorhandensein zu jener frühen Zeit zu zweifeln kein triftiger Grund vorliegt, als jenes große Sammelbecken, welchem die spätere Philosophie der Griechen vielfache Anregungen und Einflüsse zu verdanken hat.

Es ist ja sehr einfach zu sagen, Thales sei durch das starke nautische und hydrotechnische Interesse (Schiffahrt der Jonier, Kanalbauten, Erklärung der Nilüberschwemmungen u. dgl.) zur Aufstellung des Wasserprinzips gekommen. Allein dieses Interesse erklärt nur den Mathematiker, Meteorologen, Astronomen und Techniker Thales, keineswegs aber den Kosmologen, den Philosophen [24]). Noch einfacher wäre die Herleitung der Philosophie des Thales aus dem bloßen Anblick der Natur. Doch diese Erklärungsweise richtet sich in ihrer Unmöglichkeit von selbst.

Der bedeutungsvolle Schritt von der Mythologie und mythischen Kosmogonie zur Kosmologie und Philosophie besteht in der verstandesmäßigen Zergliederung und Bearbeitung jener mythischen Spekulationen, welche die theogonische und kosmogonische Dichtung und Prosa ausgebildet hatte. Daß es gerade Jonier waren, welche diesen entscheidenden Schritt taten, erklärt sich aus der verstandesmäßigen, aufklärerischen, ja rationalistischen Veranlagung dieses geistig regsamsten aller griechischen Stämme. Ein typisches Beispiel dafür ist ja der Jonier Herodot.

---

[22]) Vgl. O. Gruppe, Griechische Kulte und Mythen, S. 623 ff.; 653 ff.; ferner Gomperz, a. a. O. S. 77.

[23]) Gomperz ebenda S. 70.

[24]) K. Joël, a. a. O. S. 4.

In der Opposition der Aufklärung und des Rationalismus gegen die mythisch-gefühlsmäßige, mythologisch-mystische Richtung der kosmogonischen Spekulationen liegt der Ursprung der jonischen Naturphilosophie und der griechischen Philosophie überhaupt. Jeder bedeutende Schritt in der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens nach vorwärts, jede Geistestat ist ja mehr oder weniger ein Akt der Opposition gegen das Alte, ein Bruch mit dem Früheren. Aber der Ausgangspunkt und die Anregung dazu liegt in dem, was vorausgegangen ist. In diesem Falle war es der Gegensatz zu jenen Welterklärungsversuchen, welche die Kosmogoniker des siebenten und sechsten Jahrhunderts gegeben hatten, allen voran die Orphiker.

Von orientalischen Einflüssen auf die jonische Naturphilosophie und Urstofflehre zu reden, ist nur insoweit am Platze, als eben auch orientalische Gedanken und Doktrinen in jenen Kosmogonien niedergelegt waren. Anders freilich steht es mit den mathematischen und astronomischen Lehren der jonischen Denker.

Was bei Thales als Wasser (*ὕδωρ*) oder Feuchtes (*ὑγρόν*) erscheint, hat natürlich in der mythischen Sprache der kosmogonischen Dichter „Okeanos“ geheißen. Welche Bedeutung „Okeanos“ in der kosmogonischen und theogonischen Literatur gehabt hat, geht aus dem Index II (Namenregister) bei Diels, „Fragmente der Vorsokratiker“ hervor. Dort finden sich unter „Okeanos“ nur drei Stellen über ihn bei den vorsokratischen Denkern, wenn man von der einen Stelle bei Thales [25]) absieht, dagegen 23 Stellen über „Okeanos“ in der „kosmologischen“ Dichtung und Prosa. Dabei ist Hesiod mit 22 Stellen in der „Theogonie“ allein noch gar nicht mitgezählt. Für die Orphik selbst kommen 10 verschiedene Stellen in Betracht. Schon diese ganz äußerliche Betrachtungsweise legt die Bedeutung des Wasserprinzips für die alten griechischen Kosmogonien nahe. Von der Existenz einer eigenen orphischen Kosmogonie, in welcher Okeanos an der Spitze der Weltentwicklung stand, war schon oben die Rede und soll weiter unten noch ausführlich gesprochen werden. Auch in den Weltbildungslehren des Epimenides, Akusilaos und Pherekydes scheint Okeanos eine wichtige Rolle gespielt zu haben [26]).

Wie kann es unter solchen Umständen noch zweifelhaft sein, woher der Milesier seine Urstofflehre genommen hat?

---

[25]) Fr. 12 bei Diels, S. 9.

[26]) Vgl. Diels S. 495 ff.; 507 ff.; 514 ff.

Es wird sich im folgenden zeigen, daß die Richtigkeit dieser allgemeinen Bemerkungen, die sich nur auf das zuverlässigste und älteste Überlieferungsmaterial stützen, in allen Einzelheiten durch die orphischen Fragmente bestätigt wird. Dann aber kann auch der Beweis für die Behauptung, Thales habe die Anregungen für seine Urstofflehre aus der ihm zeitlich vorangehenden und teilweise gleichzeitigen kosmogonischen und theogonischen Spekulation besonders der Orphiker empfangen, als unwiderlegbar erbracht gelten.

Über die Beweggründe, welche Thales zur Aufstellung des Wassers als Urstoff führten, berichtet Aristoteles folgendes [27]: *τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνετο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων), διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν· τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴ τῆς φύσεώς ἐστι τοῖς ὑγροῖς.* Dann fährt er fort: *εἰσὶ δέ τινες, οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν.* Darauf zitiert er den homerischen Vers (Ilias Ξ 201):

*Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν*

in der Form:

*Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας.*

Aristoteles spricht also von solchen, die dem Thales in der Lehre, das Wasser sei die *ἀρχή* aller Dinge, vorangegangen seien, und zwar seien diese im Gebiete der Theologen zu suchen. Jene beriefen sich auf Homer, unter welchem aber Aristoteles keineswegs einen jener Theologen verstanden haben will, wie die ganze Art und Weise der Anführung des Homerverses beweist.

Es ist nun auffallend, daß sich gerade im Gesange Ξ der Ilias ungleich mehr Verse theogonischen und kosmogonischen Inhaltes finden als in der ganzen übrigen Ilias und Odyssee zusammengenommen [28]). Nach Ilias Ξ 200 f. und 244 ff. standen am

[27]) Metaphys. A 3. 983 b 18 (= Diels Fr. 12 S. 9).

[28]) Vgl. O. Gruppe, Griechische Kulte und Mythen. S. 613.

Anfange der Götter- und Weltentwicklung Okeanos und Tethys, die Wassergottheiten. Dieser Umstand weist entschieden auf eine bevorzugte Stellung dieser Gottheiten hin, die sich weder sonst bei Homer in älteren Partien noch auch bei Hesiod findet. Dagegen stellt eine der vier orphischen Kosmogonien das Wasser an die Spitze der gesamten Weltentwicklung [29]. H. Diels hat jene orphischen Fragmente, welche ebenfalls vom Wasser als dem Urgrund aller Dinge berichten, mit Recht in die Sammlung der altbezeugten Fragmente aufgenommen [30]. Nun hat O. Gruppe [31] m. E. mit Überzeugung dargetan, daß jene Verse aus der homerischen *Διὸς ἀπάτη* auffallend mit Versen aus jener orphischen Theogonie übereinstimmen, welche Platon und Aristoteles gelesen haben. Somit ist klar, auf wen nach dem Bericht des Aristoteles jene hindeuten, welche von uralten theologisierenden Vorgängern des Thales in der Lehre vom Wasser als Urstoff sprechen. Es sind die alten kosmogonischen Dichter, im besonderen die Orphiker, welche das Wasserprinzip, den Okeanos, an den Anfang aller Entwicklung stellten. Denn daß in anderen orphischen Dichtungen auch noch andere Prinzipien an den Anfang der Weltentwicklung gestellt waren, berichtet ebenfalls Aristoteles [32]. In der Fortsetzung des aristotelischen Berichtes über Thales heißt es weiter: *καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν* (*O* 37 u. a.) · *τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.* Auch diese Worte weisen wieder in die Sphäre der kosmogonischen Dichtung. Denn sie berühren sich weniger mit der auch bei Homer schon, aber gleichfalls wieder an einer späten Stelle [33] angeführten Anschauung, als vielmehr mit den Versen 361 f., 381, 776 und 805 aus Hesiods Theogonie (*ἄφθιτον, ὠγύγιον*). Wie nach theogonischer Dichtung der Okeanos, dessen älteste Tochter die Styx ist, und der Eid, den die Götter bei seinem Wasser schwören, das Älteste und Wertvollste ist, so ist das Wasser nach Thales jener Stoff, aus dem alles andere hervorgegangen ist (*ἀρχή*). Charakteristisch für den Zusammenhang zwischen

---

[29] Abel, Fr. 36—47; vgl. auch Fr. 32.
[30] Fr. 2; 9; 10; 13. Das orph. Fr. 10 ist identisch mit d. Thales-Fr. 12!
[31] a. a. O. S. 614 ff.
[32] Fr. 9 bei Diels (fehlt bei Abel).
[33] Il. XV. 37.

Okeanos und Styx bei den Orphikern sind besonders zwei Fragmente, die auf altorphische Hadesdichtung (*κατάβασις εἰς Ἅιδου*) zurückgehen, nämlich 155 und 156 bei Abel. Dort heißt es auch, daß Orpheus es war, der den Okeanos mit dem Wasser verglich, d. h. identifizierte. Sowohl Damaskios wie auch Athenagoras [34]) berichten, daß nach Orpheus vom Anfang an das Wasser existierte; aus dem Wasser entstand der Urschlamm (*ἰλύς*) und aus diesen Elementen entwickelte sich alles Weitere. Nach Orpheus erfolgte das erste Werden (*τὴν πρώτην γένεσιν*) der Götter und aller Dinge aus dem Wasser. Welche Rolle der Okeanos in der Orphik spielt, beweisen die vielen Fragmente (30—32; 36—39; 43; 46; 85; 95; 100; 104; 121 f.; 152; 155 f.; 212; 241 bei Abel) [35]).

Es ist ja nicht gar zu viel, was wir über die Lehre vom Wasser bei Thales aus alten Nachrichten erfahren. Aber das eine läßt sich sagen, daß nach dem angeführten Bericht des Aristoteles der Aufstellung des Wassers als Urstoff sittlich-religiöse Motive zugrunde lagen. Das Alter und die Verehrungswürdigkeit, das Ansehen und der hohe Wert, den das Wasser hat, bei welchem die Götter ihren Eid schwören, das scheint, wenigstens nach der Meinung jener Erklärer, die Aristoteles im Sinne hat, der Grund gewesen zu sein, der Thales veranlaßt hat, das flüssige Element als Urstoff anzunehmen. Wie, jener Thales, der von der Opposition gegen die mythologischen Welterklärungsversuche der Kosmogoniker ausgegangen und so zu seiner Wassertheorie gekommen war, der soll nun wieder andererseits durch sittlich-religiöse Beweggründe veranlaßt worden sein, das Wasser als Prinzip aufzustellen? Nun, erstens deckt sich der Begriff „mythologisch" nicht mit „sittlich-religiös" und zweitens findet sich bei dem Landsmann des Joniers Thales, bei Herodot, dieselbe sonderbare Vereinigung von Rationalismus und Gläubigkeit wie bei diesem. Außerdem begegnen wir auch bei den anderen Milesiern und bei Heraklit einer solchen moralischen Auffassung des Urstoffes und seiner Veränderung, des Weltprozesses [36]). Anaximander z. B. bringt die Ausscheidung der Dinge aus dem Chaos und damit den Anfang alles Werdens mit Rechtsgrundsätzen in Verbindung [37]).

[34]) Diels, Fr. 13; Abel, Fr. 36 und 39.

[35]) Vgl. auch Diels S. 472; 473; 475; 476; 478; 480.

[36]) Joël, a. a. O. S. 93 f.; Schultz, a. a. O. S. 172 ff.; Windelband, Gesch. der alten Phil. S. 29.

[37]) Vgl. Fr. 9, Diels S. 13.

Wie steht es aber unter solchen Umständen mit jenen Berichten, welche behaupten, Thales habe das Wasser deshalb als Urstoff angenommen, weil er zur Erkenntnis gelangt war, daß die Samen aller Wesen feucht seien und daß auch die gesamte Nahrung feucht sei (...*τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ ἡ τροφὴ πᾶσα χυλώδης*)[38]? Erstens bezeichnet Aristoteles an der früher angeführten Stelle diese Annahme als Vermutung (*ἴσως*) und zweitens hat man die Begründung, das Wasser sei deshalb der Urstoff aller Dinge, weil die Samen von allem feucht seien, auf den späteren Erneuerer der thaletischen Urstofflehre, auf Hippon, zurückgeführt [39]), der ebenfalls das Wasser an den Anfang alles Werdens stellt. Will man auch das nicht gelten lassen, so ergibt sich immerhin die einfachste und ungezwungenste Erklärung für diese Begründung aus der orphischen Kosmogonie. Denn in der rhapsodischen Theogonie, welche den Chronos als Prinzip aufstellt, erscheint die spezifisch-orphische Gottheit Phanes-Metis als jenes Wesen, welches den Samen sämtlicher Götter und so auch des Okeanos in sich trägt [40]): . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

*Μῆτιν, σπέρμα φέροντα θεῶν,* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Die Eigenschaft der Feuchtigkeit wird ebenfalls in orphischer Dichtung dem Urstoff zugeschrieben: *ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῷ φιλεῖ γίνεσθαι πομφόλυξ, οὕτως σφαιροειδὲς πανταχόθεν συνειλήθη κύτος* (Fr. 37 Abel); ferner im Fr. 38, wenn es heißt: *τὸ ῥέον τῆς ὑγρᾶς οὐσίας* (sc. *νόει*); und Phanes wird außerdem ganz ausdrücklich als Träger des Feuchten hingestellt, wenn es von ihm Fr. 38 heißt: .... *ἐν τῷ ὑγρῷ τελεσφορουμένου.* Die orphischen Fragmente, die uns bei späteren Schriftstellern aufbewahrt sind, lassen noch erkennen, daß auch in der altorphischen Lehre schon dem Urstoff, der nach einer anderen orphischen Theogonie das Chaos war, eine fließende Bewegung zugedacht war. Das ungeheure Chaos ist in steter Bewegung (. . . *ὕλου ἀπείρου* . . . *ἀεὶ ῥέοντος καὶ* ... *φερομένου* ... *κινήσει φυσικῇ εὐτάκτως ῥυῆναι* ... *ὥσπερ ἐν χώνῃ κατὰ μέσον ῥυῆναι τοῦ παντὸς καὶ ὑπὸ τῆς πάντα φερούσης ἴλιγγος χωρῆσαι.* . . . Fr. 37; *φερομένη ἡ ὕλη ἅπασα* . . . *ᾠόν. ἐκ τῆς* . . . *ἀεὶ ῥεούσης ὕλης κινούμενον* Fr. 38).

---

38) Simplik. Phys. 23. 21 (= Diels Fr. 13 S. 9).

39) A. Döring, Zeitschr. f. Philosophie und philosoph. Kritik 109, S. 179 ff.

40) Fr. 61 und 94 (Abel); vgl. auch O. Gruppe, a. a. O. S. 651; 667; Joël a. a. O. S. 69; Schultz a. a. O. S. 329.

Das Chaos der Orphiker bildete eine Vereinigung von Licht und Finsternis, von Feuchtem und Trockenem, von Warmem und Kaltem (Fr. 38); von der kreisförmigen Bewegung des Urstoffes ist auch Fr. 54 f. (Abel) die Rede. Es ist kein Grund, daran zu zweifeln, daß die Idee der fließenden Bewegung schon in den altorphischen Kosmogonien niedergelegt war. Beweis dafür sind u. a. die Attribute, welche bei Hesiod dem Okeanos zugeteilt sind: *βαθυδίνην* (mit wirbelnden Tiefen, Theog. 133); *βαθυρρείταο* (tief hinströmend 265); er ist der Vater wirbelnder Flüsse (337); von seinen Fluten (*ῥέεθρα*) ist im Vers 695 die Rede; er dreht sich im Kreise (*ἀψόρροος* 776); er strömt ewiglich im Kreislauf (*τελήεντος* 959). Beweis dafür ist ferner die Rolle, welche das Wasser in der Philosophie des von der orphischen Mystik so mannigfach beeinflußten Denkers Heraklit spielt. Hieher gehört als unverdächtiger Zeuge auch Platon. Im Kratylos p. 402 BC will Sokrates die Etymologie des Namens der Göttin Rhea ableiten. Er bringt den Namen mit „fließen" (*ῥέω*) in Zusammenhang. Auch Homer und Hesiod, sagt er, haben etwas Fließendes zum Ursprung der Götter gemacht. Dann fährt er fort: *λέγει δέ που καὶ Ὀρφεύς, ὅτι*

> *Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο,*
> *ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.*[41])

Das Symbol für alles Fließen ist natürlich das Wasser. Mystisch betrachtet ist es auch das Bild des Kreislaufs, das Symbol des ewig gleichen Rhythmus, der im Wellenschlag des flüssigen Elementes liegt. Das Wasser ist ferner das mystische Mittel der Reinigung und Sühnung, die gerade auch in der Orphik eine so wichtige Rolle spielt [42]). Die dionysisch-bakchische Religion der Orphiker verehrt in der Gabe ihres Gottes Dionysos, im Wein, jenes Mittel, das in bakchantischer Ekstase den Menschen mit der Gottheit vereinigt. Nach orphischer Anschauung wurde aber der Wein als Wasser gedeutet, wie Fr. 81 und 91 bei Empedokles beweisen. Wie sehr Empedokles von der Orphik beeinflußt ist, zeigen seine *καθαρμοί* [43]). Mit diesem Hinweis auf die mystische Bedeutung des Wassers soll nun nicht gesagt sein, daß Thales etwa derartige Gedanken zum Ausgangspunkt seiner

---

[41]) Fr. 2 bei Diels S. 473; Abel Fr. 32.

[42]) Vgl. E. Rohde, Psyche II$^4$. S. 75 u. Anh. S. 405 ff.

[43]) Vgl. O. Kern, Emped. und die Orphiker, Arch. f. Gesch. der Phil. I. 498 ff.

Wassertheorie genommen hätte. Aber gewiß waren sie, mehr oder weniger deutlich ausgeführt, in orphischer Dichtung enthalten. Heißt ja doch Okeanos schon bei Hesiod *ἀψόρροος* und *τελήεις*, womit auf den ewigen Kreislauf des Wassers hingedeutet ist.

Wenn es sich darum handelt, noch andere Momente heranzuziehen, welche geeignet sind, die hier vorgetragene Auffassung der Naturphilosophie des Thales zu bekräftigen und auf einer stärker fundierten Beweisbasis zu stützen, so fehlt es da zum Glück nicht an Nachrichten, welche bisher zwar auch gekannt, als glaubwürdig anerkannt und für die Darstellung der Lehren des Thales verwertet, aber nicht in jenen Zusammenhang eingereiht worden sind, in welchem sie sich am allernatürlichsten, einfachsten und ungezwungensten erklären.

K. Joël hat in seiner sehr verdienstvollen Schrift über den Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik mit Recht darauf aufmerksam gemacht [44]), daß der als glaubwürdig überlieferte Satz des Thales, alles sei voll von Dämonen (.. *τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη*) [45]) nur aus mystischer Auffassung heraus gesprochen sein könne. Thales lehrte die Allbeseeltheit des Weltganzen *τὸν κόσμον ἔμψυχον* [46]) und: *ἐν τῷ ὅλῳ τὴν ψυχὴν μεμεῖχθαι* [47]); er war, wie wir ihn gewöhnlich bezeichnen, ein Vertreter des Hylozoismus. Den Weltstoff dachte er sich mit Leben und Seele begabt. Wenn es nun gelingt, den einwandfreien Beweis zu erbringen, daß auch die Orphiker jenes Wesen, aus dem sich die Welt gebildet hat, als Träger von Leben und Seele gedacht haben, so kann kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß Thales aus den orphischen Kosmogonien geschöpft hat. Über den altorphischen Charakter des hylozoistischen Prinzips wurde bereits oben [48]) gesprochen und wenn man dennoch mit dem Einwurfe bei der Hand ist und sagt: aber die späteren Fragmente sind doch ganz vom stoischen Geiste durchweht, so antworte ich darauf mit O. Gruppe [49]): „Übereinstimmungen mit der stoischen Lehre finden sich zahlreich, aber immer nur da, wo die Stoa sich an

---

[44]) S. 77 ff.

[45]) Diog. Laert. I. 27. (= Fr. 1 A, S. 4 bei Diels).

[46]) Ebenda.

[47]) Fr. 22 A, (Diels S. 10).

[48]) S. 310 f.

[49]) Die rhapsodische Theogonie usw., Jahrb. f. klass. Philol., 17. Suppl. 738.

die Lehren des 7. und 6. Jahrhunderts anschloß. Dieser Satz läßt sich auf die ganze nachsokratische Philosophie und auf die gesamte orphische Literatur verallgemeinern.“ Die gleiche Auffassung spricht K. Joël aus, wenn er sagt [50]): „Aber darum können sie (die Fragmente) doch schon altjonisch sein, wie ja ausdrücklich die Stoa der verwandten Lehre Heraklits folgt. Hätten wir nicht gar zu viele Fragmente von ihm, ich fürchte, man würde heute auch den ganzen Heraklit für stoische Erfindung erklären.“

Es ist gewiß kein Zufall, wenn bei der Verschiedenheit der orphischen Fragmente sowohl an Zeit wie auch an Inhalt und Darstellung nicht weniger als 51 Bruchstücke, und diese oft an mehreren Stellen, von der Beseeltheit des Urstoffes, von seiner Belebtheit und Zeugungskraft, von dem Weltei, den männlichen und weiblichen Prinzipien des Weltstoffes, von Phanes-Protogonos, von *αὐτοζῷον,* vom pantheistisch gefaßten Zeus als Spender alles Lebens (*ζῆν*), von Seele und Natur, von *χρόνος* und *γένεσις* handeln.

Aus dem Wasser und dem Urschlamm, so berichtet die schon erwähnte orphische Kosmogonie des Hellanikos und Hieronymos, entstand ein Drache (*ζῷον δράκων*), von den Mythologen Herakles-Chronos genannt. Dieser erzeugte ein Ei, welches von der Kraft seines Erzeugers strotzte (*ᾠόν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος* Fr. 39) [51]). Dieses Ei ist beseelt (*ἔμψυχον*) und aus dem unendlichen Urstoff geboren (*τὸ ἐξ ἀπείρου ὕλης ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ᾠόν* Fr. 38 und ganz ebenso weiter unten in demselben Fragment). Das Ei war am Anfang voll von Zeugestoff (... *ὅπερ κατ' ἀρχὰς τοῦ γονίμου πλῆρες ἦν* Fr. 38). Ähnlich heißt es ebenda: intra quod (sc. ovum) fotum vivifactumque esse animal quoddam. In einem anderen Fragment der rhapsodischen Theogonie (48 bei Abel) heißt es: *τὸ κυούμενον καὶ τὸ κύον ᾠόν.* Aus dem erstgeborenen Ei (*πρωτογεννοῦς ᾠοῦ*), in welchem dem Keime und Samen nach (*σπερματικῶς*) das Lebewesen (*τὸ ζῷον*) vorhanden ist, geht Phanes hervor (Fr. 63). Das Ei vereinigt in sich das männliche und das weibliche Geschlechtsprinzip (*ἡ δυὰς τῶν ἐν αὐτῷ*, d. h. *τῷ ᾠῷ φύσεων ἄρρενος καὶ θηλείας*) und damit auch die Menge der mannigfaltigen Samen (*καὶ τῶν ἐν μέσῳ παντοίων σπερμάτων τὸ πλῆθος* Fr. 36). Durch die Bewegung des Stoffes kommt ein männlich-weibliches Wesen

---

[50]) a. a. O. S. 79.

[51]) Ähnlich auch Fr. 36.

zum Vorschein (... ζῷόν τι ἀρρενόθηλυ εἰδοποιεῖται Fr. 38)[52]). Das ist Phanes, welcher in mann-weiblicher Gestalt aus dem zersprungenen Ei hervorspringt (... ᾠόν, οὗ ῥαγέντος κατά τινας ἀρρενόθηλυς ἐξέθορεν Φάνης Fr. 38). Und Clemens Romanus berichtet: .... (ovum) .... peperisse ac protulisse ex se duplicem quandam speciem, quam illi masculofeminam vocant (Fr. 38). In Phanes-Metis-Erikepaios wohnt das männliche und weibliche Prinzip: καὶ ἐν αὐτῷ πρώτῳ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν, ὡς ζῴῳ πρώτῳ·

Θῆλυς καὶ γενέτωρ κρατερὸς θεὸς Ἠρικεπαῖος,

φησὶν ὁ θεολόγος (Fr. 62). Die Zweigeschlechtigkeit und damit die Zeugungsfähigkeit des ersten orphischen Wesens hebt auch Lactantius hervor, wenn er sagt: „... existimabimus deum, sicut Orpheus putavit, et marem esse et feminam, quod aliter generare nequiverit, nisi haberet vim sexus utriusque: quasi aut ipse secum coierit aut sine coitu non potuerit procreare" (Fr. 62). Ebenso heißt es von Phanes (Fr. 73): καὶ ὁ αὐτὸς (Φάνης) ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ. Weil Phanes ferner der erstgeborene (πρωτόγονος) Gott ist (Fr. 41; 50; 57; 59; 61; 127), so heißt er auch αὐτοζῷον, πρώτιστον ζῷον (Fr. 53; 58; 61; 119 f.; 143), ἔφορος τῆς ζῳογόνου δυνάμεως (Fr. 66). Phanes-Metis πρωτόγονος trägt die Samen aller Götter in sich (σπέρμα φέροντα θεῶν (Fr. 61)[53]).

Noch deutlicher ist die Beseeltheit des orphischen Urstoffes ausgedrückt, wenn es heißt: τῆς ... ὕλης ἐμψύχου οὔσης oder εἰς γονιμώτατον συλληφθέν (Fr. 37); ebendort ist auch von dem ἀποκεκυημένον ἔμψυχον δημιούργημα die Rede. Das Weltei war voll von Zeugestoff (ᾠόν ... τοῦ γονίμου πλῆρες ἦν Fr. 38); der Stoff ist beseelt (ἡ ... γόνιμος ὑποληφθεῖσα ὕλη ebd.). Auch die Worte: τὸ ἐξ ἀπείρου ὕλης ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ᾠόν des schon erwähnten Fragments 38 und 2 Stellen des Fragmentes 198 (τὸ ... γόνιμον und τὴν γόνιμον δύναμιν) deuten auf Beseeltheit und Lebendigkeit des Urstoffes bei den Orphikern hin.

Nach der rhapsodischen Theogonie ist das Urwesen Chronos. Dieser Chronos ist untrennbar mit dem Werden (γένεσις) verbunden. Denn im Fr. 50 heißt es: οἱ δέ γε θεολόγοι — Χρόνον τὸ πρῶτον ἐπωνόμασαν, ὡς δέοντος, ὅπου γένεσίς ἐστιν, ἐκεῖ προηγεῖσθαι τὸν χρόνον, καθ' ὃν ἡ γένεσις καὶ δι' ὄν. Oder auch: .... ὅπου γὰρ

[52]) Vgl. auch Fr. 36 ἀρσενόθηλυν.

[53]) Hierher gehören auch Fr. 140 und 198 f. (Abel).

*γένεσις, ἐκεῖ καὶ χρόνος.* Chronos ist die Ursache alles Werdens: .... *πάσης γενέσεως αἴτιον προϋπάρχων.* Wie in der rhapsodischen Theogonie das erste Wesen, *Χρόνος*, mit dem Werden in engster Verbindung steht, so ist, müssen wir schließen und finden wir vielfach durch die Fragmente bestätigt, nach der orphischen Kosmogonie des Hellanikos und Hieronymos das Wasser die Ursache für alles Werden und Entstehen, weil eben in dieser Kosmogonie das Wasser am Anfang der Weltentwicklung stand. Damit ist aber auch klar, woher Thales seinen hylozoistischen Urstoff, das Wasser als Träger von Seele und Leben, als Ursache für alles Werden und Entstehen, abgeleitet hat. Im pantheistischen System der Orphiker wurde auch Zeus als Lebensspender angesehen; denn schon in seinem Namen sah man diese Funktion ausgedrückt (*Ζεὺς ... ζῷον ἐκ ζῴου* Fr. 164). Fr. 164 soll, weil es am besten von dieser Bedeutung des Zeus Zeugnis gibt, wörtlich hier stehen: *Ὁ Ζεὺς τοῦ Διὸς κλίνεται, δηλουμένου πάντως ἡμῖν, ὡς οὗτός τε ζωή ἐστι καὶ δι᾽ αὐτοῦ ζῶσι τὰ ζῶντα καὶ τὰ ὄντα ἁπλῶς δι᾽ αὐτοῦ τὸ εἶναι εἴληχεν. ἄκουε γὰρ τοῦ Ὀρφέως ἐν τῷ λεγομένῳ Κρατῆρι τάδε σοι λέγοντος·*

*Ἔστιν δὴ πάντων ἀρχὴ Ζεύς· ζῆν γὰρ ἔδωκε*
*ζῷά τ᾽ ἐγέννησεν· καὶ Ζῆν᾽ αὐτὸν καλέουσι,*
*καὶ Δία τ᾽ ἠδ᾽, ὅτι δὴ διὰ τοῦτον ἅπαντα τέτυκται·*
*εἷς δὲ πατὴρ οὗτος πάντων, θηρῶν τε βροτῶν τε.*

Auch der orphische Phanes-Metis-Erikepaios wird Lebensspender, *ζῳοδοτήρ*, genannt (Fr. 56).

Die Orphiker nannten den Urstoff auch direkt *ζῷον*. So heißt es im Fr. 37: *Χάος (= τὸ ᾠόν) ... εἰς γένεσιν ζῴου δεθῆναι.* Der Urstoff war zur Zeugung eines Lebewesens am geeignetsten: .... *πρὸς γέννησιν ζῴου ἐπιτηδειότατον ἦν* (Fr. 37). Im Weltei entstand ein Lebewesen: intra quod (= ovum) .... fotum vivifactumque esse animal quoddam .. (Fr. 38). Vom Drachen Chronos-Herakles heißt es: *ὁ δράκων γεννᾷ τὴν τριπλῆν γονήν* (Fr. 48). Das Urwesen vollendet alles (*ἐν τῷ παντελεῖ ζῴῳ* Fr. 54)[54]. Von *ζῳογονία, ζῳογόνος, ζῳογονικός* und *ζῳοποιός* ist ebenfalls im Zusammenhang mit dem Urstoff in orphischen Fragmenten sehr oft die Rede (z. B. 73, 106, 130, 135, 138, 194, 201, 211, 274, 296, 305 u. a.).

Natur, Seele und Leben (*φύσις, ψυχή, ζωή*) sind bei den Orphikern identische Begriffe, wie die Fragmente 137, 164, 211, 241, 296 ff.

---

[54]) Vgl. auch Fr. 63.

—298 beweisen. Alle jene Ausdrücke, welche „Zeugen", „Schwanger sein", „Gebären" u. dgl. bezeichnen, finden sich sehr häufig in der kosmogonischen Literatur der Orphiker (Fr. 37 öfter, 38 öfter, 48 u. a.).

Nicht nur weil der Same, sondern auch weil die Nahrung (*τροφή*) aller Dinge feucht ist, soll Thales das Wasser oder das Feuchte als den Urgrund aller Dinge angenommen haben (*ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν* [55]) und *ἡ τροφὴ πᾶσα χυλώδης* [56]). In dieser Annahme waren dem Thales jene Orphiker vorangegangen, welche die Nacht, *Νύξ*, an den Anfang der Weltschöpfung gestellt hatten [57]). In diesem Urwesen, aus welchem alles Spätere hervorgegangen ist, sahen jene Orphiker die Nährerin und die Nahrung (*τροφή*) aller Dinge: *τὴν Νύκτα ὡς πρώτην οὐσίαν καὶ τροφὸν πάντων. . . . . τροφή . . . .*

*Ἐκ πάντων δὲ Κρόνον Νὺξ ἔτρεφεν ἠδ' ἀτίταλλεν.*

*Ὅτι ἡ Δημήτηρ ὥσπερ πᾶσαν ζωὴν προχέει, οὕτω καὶ πᾶσαν τροφήν· ἔχει δὲ παράδειγμα τὴν Νύκτα· θεῶν γὰρ τροφὸς ἀμβροσίη Νὺξ λέγεται.* Damit stimmt auch das überein, was in den Fragmenten 107 und 114 über *τροφή* und *τροφός* gesagt ist.

Ferner ist bei Thales (Fr. 12 und 13 bei Diels) das Warme (*θερμόν*) mit dem Wasser (*ὕδωρ*) zum Leben verbunden: *καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν* berichtet Aristoteles [58]) und ähnlich auch Simplikios [59]): *καὶ γὰρ τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ ζῇ καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται κτλ.* Dieselbe Beziehung zwischen *θερμός* und der gegenteiligen Eigenschaft des Wassers, *ψυχρός*, findet sich, offenbar nach orphischer Anschauung, bei Heraklit (Fr. B 126, Diels), Anaxagoras (B 8), Demokrit (A 106) und charakteristischer Weise bei Philolaos (A 14): *Διόνυσος τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν ἐπιτροπεύει γένεσιν* und ebenda: *ὁ οἶνος ὑγρὸς ὢν καὶ θερμός.* Gerade in Verbindung mit dem orphischen Gotte Dionysos ist diese Zusammenstellung interessant. Dazu kommt, daß nach orphischer Lehre Wasser und Wein identisch war [60]). Auch in der orphischen Eschatologie spielte die Verbindung von Wasser, Wärme

[55]) Aristotel. Metaphys. A. 3. 983 b 18 (= Diels A 12).
[56]) Simpl. Phys. 23. 21 (= Diels A 13); vgl. ob. S. 318.
[57]) Fr. 30 ff. (Abel).
[58]) Ebenda (= Diels A 12).
[59]) Ebenda (= Diels A 13).
[60]) Vgl. ob. S. 319.

und Kälte eine wichtige Rolle [61]). Aber weil das alles doch nur indirekte Beweise für den orphischen Charakter der erwähnten Lehre des Thales wären, so soll hier auch noch auf Fragment 38 (Abel) verwiesen werden, welches mit aller erwünschten Deutlichkeit den orphischen Ursprung dieser Anschauung dartut. Außerdem gehört dieses Fragment gerade zu jener Kosmogonie, welche das Wasser als *ἀρχή* annahm. Dort ist die Rede von der Verbindung des Wassers, genauer des Feuchten mit dem Feuer: .... *πυρὸς ἐν τῷ ὑγρῷ τελεσφορουμένου* und *ἡ φύσις ἡμῖν ὁρᾶν ὑγρὸν φῶς ἐδωρήσατο.* Das Weltei wird unten erwärmt (*ᾠὸν ὑποθερμανθέν*) und die Wärme gibt das Leben (*ὑποζέουσα ἡ θερμότης*).

Die Beziehung zwischen Wasser und Seele ist nach der Orphik folgende (Fr. 230): *Ὀρφέως δὲ ποιήσαντος·*

*Ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή·*
*ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τὸ δὲ ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ·*
*ἐκ τοῦ δὲ ψυχὴ ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα,*

*Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνιστάμενος τοὺς λόγους ὧδέ πως γράφει· ψυχῇσι θάνατος, ὕδωρ γενέσθαι· ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται· ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.* Heraklit, den man fast einen orphischen Mystiker nennen könnte [62]), lehrte nämlich: *ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή* [63]). „Auch die Seelen dünsten aus dem Feuchten hervor" (*καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται*) lautet ein anderes Fragment (12). Und ein anderesmal sagt er: „Für die Seelen ist es Lust oder Tod, naß zu werden" (*ψυχῇσι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι* Fr. 77). Von diesem Gesichtspunkte aus fällt auf die Urstofflehre des Thales ein ganz neues Licht und der Ursprung dieser Lehre aus der Orphik tritt ganz klar und deutlich hervor. Aus dem Wasser oder Feuchten kommt das Prinzip alles Lebens, die Seele. Diese Doktrin hat Thales aus der Orphik genommen, wie Fr. 230 bei Abel und die angeführten Heraklitfragmente beweisen. Zugleich ist in dieser Lehre auch die Beseeltheit des thaletischen Urstoffes ausgedrückt. Der Hylozoismus des Thales besteht darin, daß sein Urstoff, die *ἀρχή* und *ὕλη*, das Wasser, zugleich belebt und beseelt gedacht ist.

---

[61]) A. Dieterich, Nekyia, S. 95 ff.

[62]) W. Nestle, Heraklit und die Orphiker, Philologus 64 (1905) S. 367—384.

[63]) Fr. 36 bei Diels.

Auch die Lehre des Thales, daß der ganze Kosmos voll von Dämonen sei (τὸν δὲ κόσμον ἔμψυχον ἔφη καὶ δαιμόνων πλήρη[64]) geht auf die Orphik zurück. Zwei orphische Fragmente drücken nämlich fast mit demselben Worte dieselbe Lehre aus, welche Thales zugeschrieben wird. Proklos (Fr. 118 bei Abel) sagt: καὶ πῶς γὰρ ἄλλως ἔμελλε (nämlich Orpheus) θεῶν πάντα πληρώσειν καὶ τῷ αὐτοζώῳ ἀνομοιώσειν τὸ αἰσθητὸν ἢ .... ἀφ' ὧν αὐτὸς πεπληρωμένος ἔμελλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πάλι θέσκελα ἔργα. Und der humanistische Mystiker Agrippa v. Nettesheim berichtet (Fr. 322 Abel): „Democritus autem et Orpheus et multi Pythagoricorum coelestium vires inferorumque naturas diligentissime perscrutati omnia plena diis esse dixerunt." Mit der Lehre von der Allbeseelung der Natur verträgt sich diese Annahme sehr gut. Sie paßt auch vortrefflich zum Pantheismus der Orphiker. Es ist gar kein triftiger Grund vorhanden, sie schon der alten Orphik abzusprechen[65]).

Vom Standpunkt des Pandämonismus und der Allbeseelung wird man nun die ebenfalls aus orphischer Anschauungsweise stammende Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die auch Thales vertreten haben soll (ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασιν ἀθανάτους τὰς ψυχάς[66]), nicht unmöglich finden. Die Neueren freilich haben dem Jonier diese Doktrin mit Unrecht abgestritten[67]).

Es gibt noch mehrere andere Momente, welche Thales mit den Orphikern gemein hat. Auch diese sind geeignet, die Annahme, Thales habe für seine Urstofflehre aus der Orphik geschöpft, zu bestätigen.

Es ist freilich nur eine Äußerlichkeit, wenn Thales mit Orpheus, Hesiod, Parmenides und Empedokles zusammengestellt wird, weil er wie diese anderen seine Lehren in dichterischer Form vorgetragen hat. Plutarch nämlich berichtet[68]): πρότερον μὲν ἐν ποιήμασιν ἐξέφερον οἱ φιλόσοφοι τά δόγματα καὶ τοὺς λόγους ὥσπερ Ὀρφεὺς καὶ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Θαλῆς. Es ist gewiß kein Zufall, daß an dieser Stelle

[64]) Diogen. Laert. I. 27 (= Diels S. 4) und Schol. Platonis in Rempubl. p. 600 A (Diels A 3).

[65]) Vgl. K. Joël, a. a. O. 77 f.

[66]) Diogen. Laert. I. 24 (= Diels S. 3).

[67]) Vgl. K. Joël, a. a. O. S. 92.

[68]) Pyth. or. 402 E = Diels B 1 S. 11.

in Verbindung mit Thales nur Namen genannt sind, deren Träger tatsächlich nicht nur in der Form ihrer theogonisch-kosmogonischen und philosophischen Dichtungen, sondern auch in ihren Lehren auf das engste zur Orphik in Beziehung stehen[69]).

Über den doxographischen Wert der sogenannten Apophthegmen-Literatur sind die Meinungen zwar geteilt, lauten aber im wesentlichen nicht sehr günstig. Aber sie ganz unberücksichtigt zu lassen und ihr jeden Wert abzusprechen, dazu entschließt man sich doch auch wieder nicht. Nehmen wir sie als das, was sie sind, als Erzeugnisse späterer biographischer und doxographischer Gelehrsamkeit und als Ausdruck einer bis auf die älteste Zeit zurückgehenden Spruchweisheit, so hat z. B. ein Apophthegma wie das folgende, dem Thales zugeschriebene: *τί τὸ θεῖον; τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν* [70]) eine überraschende Ähnlichkeit mit dem altbezeugten orphischen Fragment[71]): *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων* .... Platon, der uns dies überliefert, spielt offenbar auf einen orphischen Vers an wie den folgenden:

*Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.* [72])

Der Inhalt der Platonstelle scheint zunächst das Gegenteil von dem auszudrücken, was jenes Apophthegma meint. Aber die Form ist so frappierend ähnlich, daß man nicht umhin kann, auf die Beziehung zwischen Thales und die Orphik hinzuweisen. Auch der Widerspruch, der im Sinn der beiden Stellen auf den ersten Blick zu liegen scheint, löst sich, wenn man auf das hinweist, was die pseudoaristotelische Schrift de Melisso, Xenophane, Gorgia an mehreren Stellen (975 b 13 = Diels S. 139; 976 a 14 ff. = Diels 139 und 977 b = Diels S. 37) vom *ἄπειρον* berichtet. An dieser letzten Stelle heißt es: *τοῦτο γὰρ* (nämlich *τὸ ἄπειρον*) *οὔτε μέσον οὔτε ἀρχὴν καὶ τέλος οὔτ' ἄλλο οὐδὲν μέρος ἔχειν.* An eben dieser Stelle wird dieses eine (*ἕν*) *ἄπειρον* auch mit der Gottheit (*θεός*) identifiziert. Dazu stimmt aufs beste der Pantheismus, der sich sowohl in der ältesten Orphik als auch bei Thales und bei den Eleaten findet.

[69]) Für Empedokles: O. Kern, Emp. und die Orphiker, Arch. f. Gesch. d. Phil. 1. 498 ff; für die Eleaten: mein Programm, Die Eleaten und die Orphiker a. a. O.

[70]) Diogen. Laert. I. 36 = Diels S. 6.

[71]) Abel, Fr. 33.

[72]) Fr. 123, Vers 2 (Abel).

Auch folgender Ausspruch wird dem Thales zugeschrieben: *κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ*[73]). Was hier zum Ausdruck gebracht ist, zeigt einen starken Anklang an das, was Proklos zu Platons Thimaios II. 132 (= Abel, Fr. 58) und V. 335 B (= Abel Fr. 74) als orphisch bezeichnet.

Die Göttin der Naturnotwendigkeit und alles Weltgeschehens, *Ἀνάγκη*, auch *Ἀδράστεια* genannt, spielt nirgends eine so große Rolle wie in der Theogonie und Kosmogonie der Orphiker[74]). Die *Ἀνάγκη* heißt *κρατερή* in den orphischen Versen, welche uns Clemens Alexandrinus (Fr. 238 f. bei Abel) und Proklos (Fr. 205, Abel) mitgeteilt haben. Ebenso spricht Parmenides erwiesenermaßen nach orphischer Auffassung von *κρατερὴ Ἀνάγκη*[75]). Euripides folgt orphischer Anschauung, wenn er sagt: *κρεῖσσον οὐδὲν Ἀνάγκης*. Daher rechnet auch Diels diese Euripidesstelle mit Recht zu den altbezeugten orphischen Fragmenten[76]). Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man auch im folgenden Ausspruch des Thales: *ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων* orphische Anschauungsweise zum Ausdruck gebracht findet.

Wie für alle Mystik, so existiert auch für die Orphik infolge der Allbeseelung nur ein ewiger Kreislauf von Werden und Sterben, von Entstehen und Vergehen. Leben und Tod gehen unaufhörlich in einander über, aus Lebendigem wird Totes, aus Totem wieder Lebendiges. Wenn Heraklit (Fr. 62) lehrt: *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες* oder: *ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον* (Fr. 77)[77]) und wenn Empedokles sagt (Fr. 125):

*ἐκ μὲν γὰρ ζῴων ἐτίθει νεκρὰ εἴδε' ἀμείβων*[78]),

so folgen sie nur der orphischen Mystik[79]). Vergleicht man nun mit den orphisierenden Worten des Euripides[80]), wie sie in Platons Gorgias c. 47, p. 492 E stehen:

---

[73]) Diogen. Laert. I. 35 (Diels S. 5).

[74]) Hym. 55; Fr. 36; 109 f.; 111; 238 f., 205. Diels Index s. v. *ἀνάγκη*. ferner O. Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgesch. S. 1015.

[75]) Diels B. 8, V. 30, S. 120; vgl. ebenda A 37 (S. 111).

[76]) S. 471. 17.

[77]) Vgl. auch Fr. 26 und 76 (Diels).

[78]) Vgl. auch Fr. 9 und 15.

[79]) Vgl. Abel Fr. 222—225.

[80]) Vgl. Platons Gorgias, 5. Aufl. von W. Nestle S. 114; ferner meinen Aufsatz, Die Orphik in Platons Gorgias, Wiener Studien 34 (1912).

*τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,*
*τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;*

und mit den Worten: (*παλαιὸς μὲν οὖν ἐστί τις λόγος οὗτος, οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ* [*αἱ ψυχαί*] *καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων*): *Καὶ ὅτι τὸ ζῷον καὶ τὸ τεθνεὼς ἐξ ἀλλήλων κατασκευάζει ἐκ τῆς μαρτυρίας τῶν παλαιῶν ποιητῶν τῶν ἀπὸ Ὀρφέως, φημί, λέγοντος κτλ.* (Fr. 225) den Ausspruch des Thales: *οὐδὲν ἔφη τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν*[81]), so ergibt sich eine so auffällige Übereinstimmung, daß nur der Schluß möglich ist, der angeführte Ausspruch des Thales müsse aus orphischer Auffassung geschöpft sein.

Das alles sind gewiß Momente, welche eine innige Verwandtschaft der Lehren des Thales mit orphischer Mystik zeigen und die Begründung dafür liegt darin, daß eben Thales in der Tat auf die Orphik zurückgegriffen hat; und wenn man den überlieferten Apophthegmen des Ahnherrn der griechischen Philosophie keinen anderen Wert zuerkennt, der eine bleibt ihnen, daß einige von ihnen indirekte Beweise für die Bekanntschaft des Joniers mit orphischen Ideen sind.

Eine solche Auffassung der Naturphilosophie des Thales und insbesondere ihre Herleitung aus der theogonisch-kosmogonischen Literatur kann sich nur auf eine bestimmte Art und Weise der Verwertung des für die Philosophie des Thales vorliegenden Quellenmaterials stützen.

Es ist in der Darstellung der vorsokratischen Philosophie üblich gewesen, eine gewisse Gruppe von Nachrichten entweder möglichst beiseite zu schieben oder gänzlich zu ignorieren, so zuverlässig und beglaubigt diese auch sein mögen. Alle Zeugnisse über vorsokratische Denker, wenn sie irgendwelche Anklänge an theologische oder mystische Lehren zeigen, betrachtete man kurzweg als fremde, unwesentliche und nebensächliche Zutaten und als ungehörige Konzessionen der Philosophie an die Religion, wobei man den heutigen Gegensatz zwischen beiden Gebieten auf jene griechischen Verhältnisse übertrug. Das gilt besonders für die Lehre von der Seelenwanderung, für eschatologische Gedanken, für die Lehre von der ewigen Wiederkehr aller Dinge, vom Kreislauf nicht nur der Elemente, sondern alles Naturgeschehens überhaupt, kurz von allen jenen Doktrinen, welche

---

[81]) Diog. Laert. I. 35 (= Diels S. 5).

die Philosophie aus der Religion herübergenommen hatte. K. Joël[82]) wendet sich deshalb mit Recht sehr scharf gegen die bagatellemäßige Behandlung jener wichtigen Lehren, welche die Vorsokratiker aus der Mystik geschöpft haben. Insbesondere trifft seine Polemik die Darstellung bei Zeller. Die theogonische Dichtung besonders der Orphiker war doch die Vorläuferin und Begleiterin der altjonischen Naturphilosophie und von ihr hat diese die tiefsten und nachhaltigsten Anregungen empfangen[83]). Greift man aber auf diese theogonische und kosmogonische Spekulation als auf die Vorläuferin der Philosophie zurück, dann fällt auf viele Nachrichten über die meisten vorsokratischen Denker ein ganz neues Licht; und weil man dann weiß, in welchem Sinne diese Zeugnisse aufzufassen sind, wird man sie auch richtig einzuschätzen und zu würdigen verstehen.

Ist unsere Auffassung richtig und ist wirklich die Einwirkung jener mythisch-mystischen Spekulation so groß gewesen, daß Thales von ihr so intensiv beeinflußt werden konnte, so wäre es wahrlich höchst seltsam, wenn dieser Einfluß auf ihn allein beschränkt geblieben wäre und wenn nicht auch bei seinen Nachfolgern Spuren dieser nachhaltigen Einflüsse zu finden wären. Nun ist aber gerade die Tatsache, daß auch Anaximander, Anaximenes und Heraklit in sehr vielen Punkten ihrer Lehre von der kosmogonisch-theogonischen Richtung speziell der Orphiker abhängig sind, umgekehrt der beste indirekte Beweis dafür, daß wir unter den gegebenen Umständen vollauf berechtigt sind, auch für Thales die Einwirkungen jener kosmogonischen und theogonischen Lehren anzunehmen. Für Anaximander stehen die Dinge in dieser Hinsicht vielleicht noch günstiger als für Thales. Das anaximandrische *ἄπειρον* hat alle Eigenschaften des orphischen *Χάος ἄπειρον*, das in einer der orphischen Theogonien an der Spitze der Weltentwicklung stand[84]). Alle Attribute, die Anaximander seinem *ἄπειρον* zuschreibt (*ἀγένητον, ἄφθαρτον, περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ἀθάνατον, ἀνώλεθρον, ἀΐδιον, ἀγήρων* u. a.) lassen sich der Reihe nach als Eigenschaften dieses orphischen Chaosbegriffes erweisen. Das zeigt ein Blick in den Wort-Index von Diels unter den angeführten Wörtern. Fast alle diese

[82]) a. a. O. S. 40 und S. 73 ff.

[83]) Ebenda S. 93 f.

[84]) Abel, Fr. 36—38; 48; 52. Diels, Index II (Namenregister) unter ‚Chaos'.

[84]) Fr. 9 S. 13 (Diels).

Termini finden sich in derselben Form vom orphischen Chaos gebraucht. Aber noch mehr. Das einzige zusammenhängende Fragment, das von Anaximander erhalten ist: ἀρχὴν ... τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν[85]) zeigt sowohl in der Auffassung wie in der Terminologie deutliche Anklänge an die Orphik, wie Diels[86]) mit vollem Recht vermutet hat. Und wenn Anaximenes die Luft (ἀήρ) als Urstoff aufstellt, so sind ihm hierin ebenfalls bereits die kosmogonischen Dichter vorangegangen[87]). Dieselben Beziehungen, welche nach Anaximenes zwischen Seele (ψυχή) und Lufthauch (πνεῦμα) bestehen[88]), kannten nach einem Berichte des Aristoteles[89]) bereits die alten Orphiker. Heraklit vollends ist so stark von der Orphik beeinflußt, daß man den „dunklen" Philosophen fast selbst einen orphischen Mystiker nennen könnte. Seine Abhängigkeit von Mysterienlehren hat in neuerer Zeit zuerst wieder, freilich weit über das Ziel schießend, E. Pfleiderer (Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee 1886) und später W. Nestle (Heraklit und die Orphiker, Philol. 64, 1905) dargelegt.

So steht also Thales weder nach rückwärts noch nach vorne so ganz unvermittelt da und das Auftreten der griechischen Philosophie bedeutet einerseits keinen so jähen und plötzlichen Bruch mit allen früheren Traditionen, anderseits aber ist die Naturphilosophie des Thales aus derselben reichen und ergiebigen Quelle geflossen wie die seiner Nachfolger. Die Theogonien und Kosmogonien mit ihren in mythischer Form ausgesprochenen Weltbildungslehren, vor allem die der Orphiker, waren es, die dem ersten Auftreten der eigentlichen Philosophie vorangehend, die neu entstehende Philosophie auf das reichste befruchtet und durch die ganze Dauer ihrer ersten Entwicklungsstufe begleitet haben.

---

[86]) Archiv f. Gesch. d. Phil. X. 1897 S. 235; und „Ein orphischer Demeterhymnus" S. 1.

[87]) Diels Fr. 66 A 12 (S. 472) und 68 B 5 (S. 495).

[88]) Fr. 2 bei Diels S. 21.

[89]) Fr. 241 bei Abel; Fr. 11 bei Diels S. 475 f.

## XVI.

# Philosophiegeschichtliche Arbeit in Polen von Anfang 1910 bis Mitte 1911.*)

Von

Dr. J. Halpern in Warschau.

1. Nationalphilosophie. Wenn die Selbstbesinnung auf das Individuelle als die Einstellung auf echteste philosophische Produktion zu gelten pflegt, so darf die Besinnung auf diejenigen Kräfte, welche in der eigenen nationalen Kultur wirksam sind, nicht minder als Förderung des philosophischen Selbstbewußtseins angesehen werden. In dem oben bezeichneten Zeitraum ist das Problem der polnischen Nationalphilosophie wieder kräftiger aufgetaucht. Unabhängig voneinander, aus ganz verschiedenartigen Anlässen haben verschiedene Denker zu diesem Problem das Wort ergriffen. Prof. H. Struve, welcher eine große „Geschichte der Logik und Erkenntnistheoriein Polen" verfaßt hat (darüber unten unter 9), kommt am Schlusse dieses Werkes auf das Postulat einer nationalpolnischen Philosophie konsequenterweise zu sprechen und charakterisiert die guten wie die üblen Eigenschaften des polnischen philosophierenden Geistes; dessen empirisch-praktischen Sinn, Vielseitigkeit und Streben nach Synthese erkennt er als Garantien einer größeren Zukunft an, vermißt aber unter Philosophen die Solidarität, welche die Bedingung des geschlossenen und einheitlichen Charakters ist. Aus einem mehr praktischen Anlaß hat S. Garfein-Garski seine Abhandlung „über das Problem der polnischen Nationalphilosophie" veröffentlicht[1]), denn sie hat als Vortrag die Serie von öffentlichen Vorträgen eingeleitet, welche von der Philosophischen Gesellschaft in Krakau veranstaltet worden ist (darüber unten unter 9); auf die Frage, inwiefern Philosophie national sein kann, antwortet er, daß zwar nicht die Wissenschaft im ganzen, wohl aber spezielle Richtungen und Methoden, insbesondere diejenigen der Historiosophie, stets nationales Gepräge aufweisen. Ein noch mehr praktischer Anlaß zur Erörterung der Frage ist durch das Entstehen der Monatsschrift „Ruch filozoficzny" (Die philosophische Bewegung) geboten worden; gleich das erste Januar-Heft 1911 hat von Prof. H. Struve den Leitartikel gebracht, in welchem er die Bedingungen der

*) Siehe Ergänzung im Arch. f. systemat. Philos. XVII, 4.

[1]) „Bibljoteka Warszawska", 1910.

Möglichkeit einer nationalpolnischen Philosophie erörtert; indem er die Philosophie im Gegensatz zu den Spezialwissenschaften als das Gesamtprodukt logischer, ethischer und ästhetischer Faktoren begreift, behauptet er, daß sie ein Ausfluß des individuellen Volksgeistes ist, und folgert, daß sie die traditionelle Kontinuität zur Voraussetzung hat. In derselben Zeitschrift (Nr. 6) ergreift das Wort dazu der Herausgeber, Prof. K. Twardowski, welcher von der Unmöglichkeit einer Isolierung ausgehend, die Ansicht entwickelt, daß die Invasion einer einzelnen fremden Gedankenmacht bei einem gereiften Volke durch dessen eigene Kraft abgehalten wird, bei einem schwächeren aber durch das weiteste Öffnen der Tore für verschiedenartige Strömungen, welche konkurrierend einander in Schach halten, überwunden werden kann. In diesem Sinne redigiert er seine Zeitschrift, welche kein Gegenstück bei irgend einem Volke hat: sie bringt Rezensionen der eigenen und fremdländischen Literatur, Referate über Aufsätze in den wichtigsten philosophischen Zeitschriften, Bibliographie der Erscheinungen bei den vier größten Kulturnationen und bei uns, schließlich allerlei Nachrichten über Institutionen, Personen, Ereignisse, Unternehmungen usw. aus dem Lande der Philosophenrepublik. Noch bevor die genannten Führer sich vernehmen ließen, hat A. Zielenczyk einen umfangreichen Aufsatz „über die Wege und Irrwege der polnischen Philosophie“ veröffentlicht, in welchem er das Problem zunächst geschichtlich behandelt, dann aber ähnlich wie Prof. Struve den polnischen Volksgeist charakterisiert und vergleichend analysiert, um schließlich auszumachen, daß wir für den Pragmatismus reif sind, welchem schon längst bei uns das Bett gegraben worden ist. [2]) Es mag noch erwähnt werden, daß W. Lutoslawski unermüdlich bestrebt ist, den messianistischen Gedanken aus Polens größter Unglücksepoche im Anfang des 19. Jahrhunderts zu modernisieren, und zwar durch moralisch soziale Lebensvorschriften; er ist auch auf dem internationalen Philosophenkongreß zu Bologna in dieser Richtung hin aufgetreten.

2. Umfassendere Arbeiten. Unter dem Titel: „Die Anfänge der griechischen Philosophie von Thales bis Demokrit und Sokrates“ hat W. Lutoslawski eine auf gründlichsten, selbständigen Studien beruhende, in der Gomperzschen Art modern deutende Darstellung gegeben. Prof. K. Twardowski veröffentlichte „sechs Vorlesungen über Philosophie des Mittelalters“ mit einer die Stätten der Wirksamkeit bezeichnenden geographischen Karte und einer synchronistischen im weiten Umkreis der Kulturvorgänge orientierenden Tafel; indem er drei Hauptstömungen unterscheidet: die scholastische, die mystische und die empiristische, weist er auf die Abhängigkeit von den Griechen hin und erklärt den Verfall durch die Abwendung von der Antike. Prof. W. Heinrich führte den Vergleich zwischen „Eriugena und Spinoza“ durch, um an diesem Beispiel verschiedenartige Behandlungsweise des gleichen Problems, oder wie er es nennt: Auffassungsformen, die durch heterogene Problemstellung bedingt sind, aufzuzeigen [3]). Ein groß

---

[2]) „Sfinks“, 1910.

[3]) Rozprawy Akad. Umiej. w Krakowie 1910, 1.

angelegtes Werk ist „die philosophische Geschichte der Entstehung und Entwicklung der Grundideen des Geistes der Gegenwart“ von W. M. Kozlowski; der vorliegende erste Teil führt einleitend aus, daß zwei Grundprobleme die Neuzeit beschäftigen: ein theoretisches und ein praktisches, nämlich synthetische Weltanschauung und gerechte Gesellschaftsorganisation, worauf nach kurzgefaßtem historischen Überblick zunächst St. Simon und Comte behandelt werden. Desselben Verfassers „Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert“ ist ein sehr reichhaltiges bis auf die allerletzte Zeit fortgeführtes Nachschlagewerk. Eine „Geschichte der Philosophie“ ist von J. Baczek (Bonczek) erschienen; es soll ein Kompendium sein. W. Gielecki hat die geschichtlichen Modifikationen des „Skeptizismus“ Revue passieren lassen[4]). B. Biegeleisen unterzog den modernen „Monismus“ in den Gestalten, die ihm Haeckel, Ostwald und Hartmann gegeben haben, einer Kritik und erwies sie als unzureichend[5]). Auf dem Philosophenkongreß in Krakau 1911 hat Prof. S. Pawlicki den Inhalt „des Monismusbegriffes“ auseinandergesetzt, um darauf hinzuweisen, daß die moderne (Haeckelsche) Monistenbewegung den Namen mißbraucht, indem sie ihn zum Kampfruf gegen den Monotheismus stempelt, während die wahre Bedeutung bei Xenophones und, wie L. Stein neuerdings in einem Vortrag mit Recht behauptet hat, im Alten Testament zu suchen ist. Auf demselben Kongresse hat Prof. K. Twardowski seinen „Begriff der Philosophie“ geboten, welcher total geschichtliche Geltung beansprucht; dieser Begriff, welcher keine von den heterogensten Richtungen ausschließen will, wird von ihm als das Geistesprodukt definiert, welches die umfassendste Synthese der 4 möglichen Betätigungsarten des Menschen, nämlich Wissenschaft, Kunst, Religion und Praxis auf grund davon schafft, daß jede von diesen Arten stets den Gegenstand jeder anderen ausmacht; so ist die Philosophie der ständige Mittelpunkt, der nicht wieder zum Gegenstand einer Betätigungsart gemacht werden, wohl aber zu jeder inklinieren kann. J. Halpern hat sich mit „der Geschichte der Benennung, der Begriffsbestimmung und der Richtungen der Metaphysik“ befaßt, um Inkongruenzen zwischen den Namen, den Definitionen und den Inhalten festzustellen und die Aristotelische Auffassung der Metaphysik als allgemeingültig zu erweisen[6]). Ein andermal hat er „das Problem der Metaphysik“ geschichtlich behandelt, um eine Definition derselben zu gewinnen; seiner Ansicht nach ist sie das Streben in der Richtung hin: das Denken, welches die Wissenschaft bildet, das Fühlen, welches die Kunst schafft, und das Wollen, welches Religion (als Praxis im weitesten Sinne) bildet, einheitlich und harmonisch in eins zu bilden, um zum Absoluten zu gelangen, welches das umfassendste Ideal der Kultur bedeutet[7]). Es dürfen hier auch die entwicklungsgeschichtlichen Darstellungen der Grundbegriffe der Chemie von S. Marchlewski, der Mineralogie von J. Sioma und

---

[4]) „W poszukiwaniu prawdy. Wstep do teorji poznania“. Wyd. Tow. Filoz. w Krakowie 1910.

[5]) „Ruch filoz.“ 1911, Nr. 2.

[6]) „Ruch filoz.“ 1911, Nr. 1, auch Artikel „Metafizyka“ in „Wielka Encykl. Ilustr.“

[7]) „Ruch filoz.“ 1911, Nr. 2.

der Mathematik von M. Feldblum, W. Smosarski und S. Kwietniewski Erwähnung finden[8]). Dem ersten Band der Höffdingschen „Geschichte der neueren Philosophie" ist nun auch der zweite in der Übersetzung gefolgt; dem Übersetzer A. Mahrburg hat der Verfasser Winke zur Vermeidung von Fehlern zu geben geruht, die sich in der deutschen Übersetzung eingefunden haben. Auch ist die „Geschichte des Rationalismus" von Lecky übersetzt worden.

3. Orient. Eine Auswahl aus Tao-te-king von Lao-Tse, wie sie französisch und englisch vorliegt, ist auch polnisch erschienen. Aus dem Original sind Bhagavad-Gîta und Mahâ-Bhârata übersetzt worden. Die französischen Vorlesungen des Inders J. O. Chatterji „über die esoterische Philosophie Indiens" sind in der polnischen Sprache erschienen. Aus dem Deutschen ist das Werk über Yoga von B. Wiedenmann übersetzt worden. W. Gielecki veröffentlichte seine Analyse des „Hymnus Rigveda X, 129" im Vergleich mit I, um ein Schwanken zwischen Monotheismus und Pantheismus festzustellen[9]). In einem Vortrag untersuchte er die „Anfänge des philosophischen Denkens in Indien", wie es sich in der Polemik gegen die polytheistische Mythologie entwickelte; im Anschluß an die Liturgie bildeten sich Begriffe von kosmischer Regelmäßigkeit, Ordnung und regierender Gottheit, es entsprang das Problem der Entstehung der Welt aus dem Nichtsein in Rigveda X, 72, allmählich wird der Polytheismus durch den Monotheismus überwunden, der schließlich dem Pantheismus den Platz räumt, analog wie es in Griechenland der Fall war[10]).

4. Griechen und Römer. Das Werk von Lutosławski ist oben unter 2 erwähnt. Die Abhandlung „über die Disposition der Aristotelischen Prinzipien" von W. Tatarkiewicz ist deutsch erschienen[11]); mittelst der in der Marburger Schule gepflegten Methode der Begriffskomplexe wird hier der Versuch gemacht, die Aristotelische Metaphysik zu zergliedern, um ihr organisches Wachstum begreiflich zu machen. Dem „Satz des Widerspruchs bei Aristoteles" ist das Buch von Prof. J. Łukasiewicz gewidmet; er findet beim Stagiriten drei Formulierungen: eine ontologische, eine logische und eine psychologische; die erstere soll unbeweisbar sein, doch gibt Aristoteles Beweise, die aber hinfällig sind, auch ist sein Versuch vergeblich, die letztere Formulierung durch die beiden anderen zu begründen; mit Recht behauptete Aristoteles, daß dieser Satz überhaupt entbehrlich ist, denn sowohl Induktion als Deduktion werde ohne ihn vollzogen, und dies wird durch die symbolische Logik bestätigt, welche erweist, daß dieser Satz weit entfernt, ein primärer zu sein, eines Beweises bedarf, da aber ein solcher nicht geliefert werden kann, so muß er kraft seiner Definition gelten, daher kommt ihm bloß praktischer Wert zu[12]). A. Kukliński lieferte eine

---

[8]) Poradnik dla Samouków 1911.
[9]) Ksiega pamiatkowa ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
[10]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 1.
[11]) Philos. Arbeiten, hrsg. v. Cohen und Natorp, IV, 2.
[12]) Wyd. Akad. Umiej. w Krakowie, 1911.

Studie „über Seneca", in welcher er den Gedanken des Philosophen hervorhebt, daß alle Menschen in bezug auf Sittlichkeit von Natur gleich sind und zu dieser gleicherweise berufen sind[13]). Frl. A. Korczynska behandelte „Marc Aurel und Epiktet", indem sie sich hauptsächlich mit der Frage beschäftigt, warum der stoische Kaiser Gegner des Christentums war[14]). Auf dem Philosophenkongreß in Krakau hat L. Pomian-Biesiekierski „die Beziehung einiger metaphysischen Grundbegriffe von Porphyr und Plotin zum Christentum" behandelt.

5. Mittelalter. Die Arbeiten von Prof. K. Twardowski und Prof. W. Heinrich sind bereits oben unter 2 erwähnt worden. „Augustinus" ist von Prof. M. Straszewski und speziell dessen „Geschichtsphilosophie" von M. Dragan[15]) behandelt worden; letzterer feiert Augustinus als den ersten wirklichen Geschichtsphilosophen. T. Olejniczak gab eine Darstellung „Anselms" als eines Gegners der Patristik, als eines modernisierten Augustins, und wies darauf hin, daß nicht der ontologische Beweis dessen Hauptleistung ist, sondern vielmehr die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, welche für die Scholastik maßgebend geworden ist, da der Philosophie von ihm eine gesonderte Stellung anberaumt wurde, welche Thomas akzeptierte[16]). Prof. T. Garbowski griff unterstützend in den Umschwung ein, der sich in der Beurteilung des „Franz v. Assisi" vollzieht und stellte ihn dar „im Lichte der Naturphilosophie", indem er dessen Mystik als die Ausdehnung der Liebe auf die Natur erklärte, wodurch die neuzeitliche Wendung nach Diesseits, die Wertschätzung der Arbeit und andere „biogenetische Wahrheiten" bekräftigt worden sind.

6. Neuzeit. Die geistvolle Abhandlung von W. Pater über Pico della Mirandola ist übersetzt worden[17]). J. Radlinski veröffentlichte eine „Spinoza"-Monographie, in welcher er den Philosophen als ein Kind seines Volkes, seiner Religion, seiner Zeit darstellt und dessen geniale Leistung in der Umgestaltung des alttestamentlichen Gottesbegriffs erblickt. Ein anderes, auf gründlichsten Quellenstudien und Nachforschungen basiertes Werk über „den jungen Despinoza" (so wird der richtige Name hier eruiert!) ist deutsch von dem Polen S. Dunin-Borkowski veröffentlicht worden; von gesicherten Daten ausgehend, orientiert sich der Verfasser in weitesten Umkreisen an der Hand der genetischen Methode, wobei ungeheure Schätze, besonders aus der jüdischen und arabischen Philosophie des Mittelalters, welche auf Despinoza entscheidendes Licht werfen, wohl zum ersten Mal zum Vorschein gebracht werden; die immense Literatur über den Philosophen ist hier bewältigt, ausgenutzt, überholt und in Schatten gestellt, so daß dieses voll ausgereifte, den größten methodischen Anforderungen entsprechende Buch zum standard-work des Despinozismus gestempelt werden darf; der Verfasser arbeitet, wie er mir

---

[13]) Ksiega pamiatkowa ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
[14]) Ksiega pamiatkowa ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
[15]) Sprawozd. dyr. gimn. w Bochni 1910.
[16]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 6.
[17]) „Widnokregi" 1911.

mitzuteilen die Güte hatte, an der Fortsetzung. S. Wedkiewicz untersuchte „skeptische und mystische Elemente in Pascals Philosophie", um in eindringender Analyse die Synthese von cartesianischem Rationalismus mit mystisch-religiösen Strömungen der nachreformatorischen Epoche bei ihm festzustellen[18]. La Rochefoucauld ist übersetzt worden. Auch die nicht genug bekannten und gewürdigten ethischen Essays von Bacon sind ins Polnische übertragen worden.

7. 18. und 19. Jahrhundert. In deutsch geschriebener Abhandlung hat Frau L. von Dobrzynska-Rybicka „die Ethik von Brown" untersucht. Auch hat sie auf dem Philosophenkongreß in Krakau „Brown und Mackintosh" unter dem Gesichtspunkt der Methodologie in der Ethik behandelt. Einer präzisen Analyse hat J. Kleiner „die Auffassung der Idee bei Berkeley" unterworfen; er findet deren vier Bedeutungen: Gegenstand des Erkennens überhaupt, unmittelbarer Gegenstand des Erkennens, Gegenstand der Perzeption, produktiver und reproduktiver Gedanke; die erstere Bedeutung ist von Locke übernommen, die letztere ging zu Hume über; die Inkonsequenzen bei Berkeley lassen sich als durch Übertragung metaphysischer Gesichtspunkte in die Psychologie und Erkenntnistheorie entstanden erklären[19]. F. Sekowski stellte die Frage, „ob Humes Ideen Kopieen der Impressionen sind" und fand, daß es nicht immer der Fall ist[20]. „Die Beziehungen Humes und Kants zur Metaphysik" untersuchte vergleichend H. Bolcewicz und stellte fest, daß die metaphysischen Grundbegriffe Kants: das Ding an sich und die synthetische Apperzeption schon bei Hume vorgebildet sind, ferner, daß beide Philosophen die Metaphysik nicht in bezug auf ihren Gegenstand, sondern in bezug auf die Behandlungsweise desselben überwanden[21]. J. Lewkowicz (†) prüfte „den ethischen Rigorismus Kants vom psychologischen Standpunkt" und fand, daß die Annahme Kants, eine Handlung habe nur dann absoluten Wert, wenn sie absolute Pflicht erfüllt, unhaltbar ist, denn es ist auch der Fall, wenn sie der inneren Vervollkommnung des Menschen dient, wie es Platon darlegt[22]. B. Bornstein widmete eine umfangreiche Untersuchung „dem Grundproblem der Kantischen Erkenntnistheorie", indem er die andauernde Bemühung Kants verfolgte, das Verhältnis zwischen Denken und Sinnlichkeit zu bestimmen; er weist nach, daß Kant nach mannigfaltigen Versuchen schließlich zur Annahme der von ihm mit Recht früher abgewiesenen prästabilierten Harmonie sich gezwungen sah. Eine „kritische Auffassung der Metaphysik Kants" zu erlangen ist die Aufgabe, welche sich J. Szuman gestellt hat[23]. Sensation rief hervor, daß beinahe gleichzeitig in Warschau und Lemberg zwei Übersetzungen der „Kritik der praktischen Vernunft" erschienen

---

[18] „Przegl. Polski", 1910/1911.
[19] Wyd. Tow. Filoz. we Lwowie.
[20] Ksiega pam. ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
[21] Ksiega pam. ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
[22] „Przegl. Filoz." XIV, 2.
[23] Roczn. Tow. Przyj. Nauk w Pozn. t. XXXVI.

sind; in beiden Fällen haben jüngere Gelehrte unter der Korrektur älterer Gelehrter die Arbeit gemacht; Bornstein erstrebt Genauigkeit in der Wiedergabe der Gedanken, Kierski hingegen hält sich pietätvoll an den Text[24]). Der letzteren Übertragung geht die Abhandlung von Prof. M. Wartenberg „über die Beziehung dieser Kritik zur Kritik der reinen Vernunft" voran. „Kants Kritizismus" ist von S. Garfein-Garski zusammengefaßt worden, welcher subjektivistische und psychologistische Deutungen des Transzendentalismus zurückweist[25]). Fichtes „Bestimmung des Menschen" ist ins Polnische übertragen worden. A. Kraushar gab eine quellenmäßige Darstellung „des Aufenthalts Fichtes in Warschau im Jahre 1791" [26]). Goethes Gedanken sind in der Auswahl des Übersetzers in polnischer Sprache erschienen. S. von Lempicki veröffentlichte in deutscher Sprache seine Abhandlung über „Immermanns Weltanschauung", indem er dessen reflexive Natur und pessimistische Stimmung schildert, um dessen Idee von der zweifachen Offenbarung Gottes in der Welt, auch im Menschen, als Logos und als Satan zu erklären; es wird ferner gezeigt, daß Immermann eine eigene Erlösungsphilosophie ausbildete, und zwar positivistisch im Gegensatz zur Richtung von Jungdeutschland, ähnlich den messianistischen Anschauungen, die in Frankreich und Polen zu jener Zeit herrschten. Zwei Arbeiten über Hegel hat A. Zółtowski geliefert; die eine ist der „Methode Hegels und den Prinzipien der spekulativen Philosophie" gewidmet; es wird gezeigt, daß Hegels Methode dem Kritizismus durchaus nicht zuwiderläuft, vielmehr dessen Blüte darstellt und auch Lebensfähigkeit besitzt[27]). Die andere Arbeit hat „die Begriffe von Realität und Idealität als unmittelbares und absolutes Wissen" zum Gegenstande und erweist, daß die Begriffe Unmittelbarkeit und Vermittlung die Vehikel des Hegelschen Denkens bilden, so daß bei ihm These und Antithese die Synthese nicht eigentlich ergeben, vielmehr auf diese hinweisen, da sie ihnen zugrunde liegt; schließlich wird festgestellt, daß Realität und Idealität nicht verschiedene Welten für Hegel sind, denn die Wirklichkeit ist ihm nur eine, wohl aber in sich entzweite[28]). „Herbart vor das Forum der experimentellen Psychologie" zu zitieren war die Aufgabe von B. Bandrowski, welcher nachzuweisen suchte, daß dessen unbewußte Vorstellungen, wenn sie von der mythologisierenden Deutung befreit werden, den „Tendenzen" im Sinne J. E. Müllers und der Würzburger Schule gleichen[29]). A. Zielenczyk gab in polnischer Sprache die schon 1909 deutsch gedruckte Abhandlung „über den Psychologismus in der Sittenlehre Benekes" heraus; er weist nach, daß Beneke über seinen psychologischen Standpunkt hinauszugehen gezwungen ist, daß er außer der Interjektion sich noch der Beobachtung bedient, trotzdem aber über die Psychologie nicht hinaus-

---

[24]) Wyd. Tow. Filoz. w Krakowie.
[25]) W dazeniu do prawdy. Wstep do teorji poznania. Wyd. Tow. Filoz. w Krakowie.
[26]) „Kurjer Warszawski" 1911, Nr. 1.
[27]) Wyd. Akad. Umiej. w Krakowie, 1911.
[28]) Sprawozd. z posiedz. Akad. Umiej. w Krakowie, 1910, 3.
[29]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 1.

und an die eigentliche Ethik nicht herankommt, denn selbst an der Hand der Beobachtung kann höchstens die Frage beantwortet werden, welche Normen Geltung haben, nicht aber welche von ihnen Wert haben[30]). T. Staniewski hat „Erkenntnistheorie und Metaphysik bei F. A. Lange" untersucht und ist zum Resultat gekommen, daß er metaphysischen Materialismus mit dem erkenntnistheoretischen objektiven Idealismus unter dem Einfluß Schopenhauers zu verbinden suchte, ohne jedoch zur Synthese zu gelangen[31])

8. Letzte Zeit. Die philosophischen Schriften von James haben ein reges Interesse erweckt; sein „Pragmatismus" ist von W. M. Kozlowski übersetzt worden, welcher einleitend die Geschichte dieser „alten Denkmethode unter einem neuen Namen" gab, auf die vielfachen Verzweigungen einging und eine einschneidende Kritik übte, um seine eigene Fortbildung vom sozialen Standpunkt zu skizzieren[32]). Auch die „Kriterien der Wahrheit" von James sind übertragen worden. J. Wasserberg stellte die Doktrin des „Pragmatismus" dar, indem er das instrumentalistische Moment besonders hervorhob[33]). Frl. P. Horszowska unterwarf „die Religionspsychologie von James" einer Kritik, indem sie behauptete, dessen subjektive und objektive Definitionen der Religion stimmten mit einander nicht überein; sie vermißte eine genetische Ableitung der göttlichen Kraft, fand die zweite Definition der Religion überhaupt zu weit und bemängelte die Begründung der Theorie durch einige subjektive Erlebnisse von James[34]). F. Kierski hob in seinem Vortrag „über den Pragmatismus" die Betonung des schöpferischen Momentes anerkennend hervor[35]). Deutsch erschien „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus" von Prof. W. Switalski, welcher Nützlichkeit als Kriterium der Wahrheit bekämpfte, denn aus der Relativität des Erkennens könne nicht die Relativität des Erkannten gefolgert werden; er führte aus, daß das Erkennen sich nur als ideelles Koordinationssystem, welches a priori bedingt ist, erklären läßt. Diese Arbeit ist von Frl. F. Nossig zum Gegenstand eines Vortrags gemacht worden, in welchem sie dem Verfasser den Vorwurf machte, er hätte den pragmatistischen Willen zum Glauben nicht berücksichtigt.[36]) „Die Sozialphilosophie von A. Sorel" ist von E. Breiter ausführlich dargestellt worden[37]). Bergsons „Der gesunde Menschenverstand und die klassischen Wissenschaften"[38]) und „Einleitung in Metaphysik" sind ins Polnische übertragen worden. Der Übersetzer der letzteren Abhandlung K. Bleszynski schickte ihr einen das metaphysische Bedürfnis erweisenden, vor der Mystik warnenden Essay voraus. Auf dem Philosophenkongreß in Krakau sprach

[30]) „Przegl. Filoz." XIII, 3.
[31]) Ksiega pam. ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
[32]) Die Einleitung ist in „Przegl. Filoz." XIV, 1 abgedruckt.
[33]) W poszukiwanin prawdy. Wstep do teorji poznania 1910.
[34]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 5.
[35]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 6.
[36]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 6.
[37]) „Krytyka", 1911, 4—7.
[38]) „Widnokregi", II, 6—8.

J. W. Dawid „über die Intuition in Bergsons Philosophie"; er wies nach, daß diese Intuition in der Tat jene unterbewußte Akte bedeutet, welche sich stets auf Einzelnes, Konkretes, Praktisches beziehen, demnach als methodisches Mittel nicht in Betracht kommen kann. W. Lutoslawski besprach in einem Vortrag „die Psychologie der Mystik von R. Steiner"[39]). E. Stamm referierte ausfühlich das neueste Werk von P. Natorp: „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften[40]). Ebenso referierte W. M. Kozlowski Wundts „Logik der Geisteswissenschaften"[41]). J. Halpern untersuchte die Typen-Theorie L. Steins, welche in dessen Buch „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart" enthalten ist[42]); diese Arbeit ist etwas verändert in diesem „Archiv", Bd. XXV, 1, deutsch erscheinen. Emersons Essays sind übersetzt worden. Von Nietzsche sind in dem hier umfaßten kurzen Zeitraum vier Bände, und zwar die noch restierenden, meisterhaft übertragen worden.

9. Philosophie in Polen. Es ist im letzten Jahre außerordentlich viel Arbeit der polnischen Philosophie in der Vergangenheit gewidmet worden, wobei manches von allgemeiner Bedeutung sich herausgestellt hat. Das schon oben unter 1 erwähnte große Werk von Prof. H. Struve, welches von der Akademie der Wissenschaften in Krakau preisgekrönt worden ist, bietet eine geordnete pragmatische Zusammenstellung des von den Polen auf den Gebieten der Logik und Erkenntnistheorie Geleisteten, und zwar von den ältesten Zeiten bis auf das letzte Jahr; ungemein schwer auffindbares und zugängliches Material ist hier sorgfältig gesichtet und zum Hauptstück der Geschichte der Philosophie in Polen gestaltet; der vorangestellte Abriß der Entwicklung dieser Wissenschaften bei anderen Völkern soll der Orientierung dienen. Die ebenfalls unter 1 oben angeführte „Geschichte der Philosophie" von Baczek enthält im Schlußabschnitt einen Abriß der Geschichte der polnischen Philosophie. Prof. W. Rubczynski widmete eine Abhandlung „Matthäus aus Krakau", der im 14. Jahrhundert auch als Rektor an der Heidelberger Universität fungierte[43]). F. J. Sliwinski verfolgte die große „Beschäftigung mit Plutarch in Polen im 16. Jahrhundert"[44]). S. Kot hat „den Einfluß der antiken Anschauungen auf die politische Schriftstellerei von Modrzewski im 16. Jahrhundert" untersucht[45]). Prof. L. Birkenmeyer veröffentlichte im 500. Jubiläumsjahr des Sieges der Polen über den deutschen Kreuzritterorden (1410) eine von mehreren von ihm gefundenen Handschriften von Copernicus, nämlich einen Brief vom Jahre 1516, in welchem dieser sich an seinen polnischen König Sigismund mit der Bitte um Schutz gegen die räuberischen Überfälle jener Ordensritter wendet[46]); aus diesem Dokument

---

39) „Ruch filoz." 1911, Nr. 2.
40) „Przegl. Filoz." XIV, 2.
41) „Przegl. Filoz." XIV, 2.
42) „Przegl. Filoz." XIII, 4.
43) Sprawozd. z posiedz. Akad. Umiej. w Krakowie, 1910, 3.
44) „Eos." XVI, 2.
45) Sprawozd. z posiedz. Akad. Umiej. w Krakowie, XVI, 2.
46) „Lamus" 1910, auch Separatabdruck.

geht zur Genüge hervor, daß Copernicus Pole war, doch sollen andere Autographen noch überzeugender sein. Auf die Anregung von Prof. L. Birkenmeyer, welcher diese Papiere in den schwedischen Bibliotheken von Stockholm und Upsala gefunden hat, wohin sie auf Geheiß von Gustav Adolph mit vielen anderen Bibliotheksbeständen als geschätzte Kriegsbeute wanderten, hat die Akademie der Wissenschaften in Krakau eine Kommission ins Leben gerufen, welche alljährlich die Ferienmonate an jenen Orten bis zur Erschöpfung der Quellen zubringen soll; die Expedition ist bereits unternommen worden. Es sei gleich hier erwähnt, daß die genannte Akademie mit der Konstituierung einer Kommission beschäftigt ist, deren Aufgabe es sein soll, überhaupt alle polnischen ungedruckten und auch seltenen, vielfach noch sporadisch auftauchenden philosophischen alten Schriften zu veröffentlichen. Die fast unbekannte ,,Sozialphilosophie von Staszic" (18. Jahrh.) ist von Prof. M. Straszewski dargestellt und gewürdigt worden [47]. Prof. T. Sinko hat sich mit einem unbekannten ,,Anti-Lukrez", nämlich J. Wilczek (18. Jahrh.) beschäftigt [48]. W. Lutosławski hat über manches Unbekannte aus ungedruckt gebliebenen Schriften von Cieszkowski berichtet [49]. J. Majka hat Cieszkowskis Hauptwerk durchgearbeitet, um die Verwandtschaft zwischen dessen historiosophischer Anschauung mit den Entwicklungsideen von Lessing, Schiller und besonders Goethe nachzuweisen. Die Abhandlung von M. Sobeski analysiert die 1838 deutsch erschienenen ,,Prolegomena zur Historiosophie" von Cieszkowski, welche 1908 im Neudruck und zugleich in polnischer Übersetzung erschienen sind, um einen bedeutenden Fortschritt über Hegel hinaus festzustellen; es wird hier auf die Möglichkeit des Einflusses dieser Schrift auf Lassalle hingewiesen. [50] A. Zieleńczyk beschäftigte sich mit der ,,Historiosophie von Trentowski" [51]. Prof. A. Wrzosek gab eine zweibändige Monographie über ,,Jędrzej Śniadecki" heraus, der 1799 als Kantianer auftrat, später zum Gegner Kants wurde; es wird hier der Einfluß Rousseaus auf den großen Denker hervorgehoben und wiederum der Einfluß dessen Physiologie auf die deutschen Forscher, insbesondere Johannes Müller nachgewiesen [52]. F. Rawita Gawroński hat ,,Towiański und Ram" quellenmäßig behandelt und deren einige Originalhandschriften zum Abdruck gebracht [53]. K. Berezyński hat ,,die Philosophie von C. Norwid" zur Darstellung gebracht [54]. T. Grabowski besprach ,,die Philosophie von Słowacki" [55]. Auch hat er ,,die philosophischen Anschauungen von Mickiewicz" bearbeitet, indem er Rousseaus Einfluß betonte und die Philosophie dieses Dichters als

---

[47]) ,,Przewodnik naukowyi literacki", 1911, 4.
[48]) Wyd. Akad. Umiej. w Krakowie, 1911.
[49]) ,,Ruch filoz." 1911, Nr. 5.
[50]) ,,Bibljoteka Warszawska" 1910, auch Separatabdruck.
[51]) ,,Bibljoteka Warszawska" 1910, 1.
[52]) Wyd. Akad. Umiej. w Krakowie, 1910.
[53]) ,,Pam. literacki", IX, 3—4.
[54]) „Sfinks", 1911, 2—3, auch Separatabdruck.
[55]) Wyd. Tow. Filoz. w Krakowie, 1910.

visionäre Ethik bezeichnete, welche Geniekult und den Glauben an die Unfehlbarkeit des Gefühls zu ihren Hauptmomenten hat[56]). J. Gwalbert Pawlikowski hat ein großes Werk speziell „der Mystik von Slowacki" gewidmet; als Einleitung dient ausführliches Eingehen auf die Mystik im weiten Umkreise. Der Biologe Prof. J. Nusbaum-Hilarowicz untersuchte „den Evolutionsgedanken bei Slowacki" und fand, daß dieser Dichter die moderne psycho-lamarckistische Idee antizipiert hat und mehr als Herder und Goethe von dem Gedanken durchdrungen war[57]). A. Baumfeld hat sich mit „dem polnischen messianistischen Gedanken beschäftigt", welcher seinerzeit Epoche machte. Prof. F. Gabryl entriß der Vergessenheit „Holowinski", welcher Glauben und Wissen eigenartig zu versöhnen strebte[58]). Wie bereits oben unter 1 erwähnt, hat die Philosophische Gesellschaft in Krakau eine Reihe von öffentlichen Vorträgen veranstaltet, deren jeder einem der größten polnischen Philosophen gewidmet war. Einleitend war den schon unter 1 erwähnte Vortrag von S. Garfein-Garski. Prof. M. Straszewski brachte da Hoene-Wronski zur Darstellung, den wie Humboldt und Goethe vielseitigen Denker, den genialen Mathematiker, den Kantianer, welcher Fichte am nächsten stand, Spencerschen Evolutionismus antizipierte und einige Ideen der modernen Naturphilosophie (z. B. die dynamische Auffassung der Materie als Gleichgewicht der Kräfte) bereits ausbildete[59]). Von Prof. M. Straszewski ist auch Goluchowski, der Jünger von Schelling, dargestellt worden, welcher der Philosophie eine schöpferische Rolle in der Kultur zuschrieb und wie Schopenhauer eine Tragik im Wesen der Dinge erblickte[60]). Die philosophischen Anschauungen von Mickiewicz sind auch von Prof. M. Straszewski in den vielen Phasen ihrer Entwicklung verfolgt worden[61]). Schließlich hat noch derselbe die philosophischen Anschauungen des andern großen Dichters Krasinski behandelt und ihn als Historiosophen und evolutionistischen Metaphysiker dargestellt[62]). Ferner hat J. Halpern Jan Sniadecki geschildert, den Philosophen der Aufklärung, welcher in stetiger Entwicklung einen Standpunkt erstrebte, welchen wir als Synthese von Empiriokritizismus und Pragmatismus bezeichnen können[63]). Prof. M. Zdziechowski sprach über Towianski, den Großmeister des polnischen Messianismus[64]). A. Zóltowski hat „Cieszkowskis Philosophie" zum Gegenstand genommen und diese als Versöhnung von Glauben und Wissen über Fichte und Hegel hinaus zur Philosophie der Tat dargestellt[65]). W. Horodyski hat klaffende Widersprüche bei Trentowski sowie wider-

---

[56]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 6.
[57]) „Przegl. Filoz.", XIII, 3.
[58]) „Ateneum Kaplanskie", 1911, 6.
[59]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.
[60]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.
[61]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.
[62]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.
[63]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.
[64]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.
[65]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.

sprechende Urteile über ihn zusammengestellt, und zu erweisen gesucht, daß er der größte polnische Messianist war[66]). W. Gielecki hat Libelt als den bedeutendsten polnischen Ästhetiker, der bereits modernste Probleme aufstellte, geschildert[67]). K. Lubecki hat Kremer als durch die romantische Poesie und Chopin beeinflußten Ästhetiker geschildert, welcher den Aufschwung der historischen Malerei und Plastik in Polen vorbereitete[68]). K. Lubecki hat auch Królikowskis reiche Persönlichkeit geschildert, welche mannigfaltige große Anfänge unverbunden in sich trug[69]). Prof. F. Gabryl hat die religiöse Philosophie in Polen im 19. Jahrhundert zur Darstellung gebracht[70]). Alle diese Vorträge sollen zusammen herausgegeben werden. Es mag noch erwähnt werden, daß Prof. M. Straszewski unter dem Titel „Im Streben nach Synthese" eine Sammlung seiner wichtigsten, im Laufe von 30 Jahren veröffentlichten Abhandlungen herausgegeben hat; darunter befindet sich die auch deutsch 1900 erschienene Arbeit: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie".

10. Sammelarbeiten. In der „Großen illustrierten Enzyklopädie", welche an Umfang zu den allergrößten Unternehmungen dieser Art gehört, sind mehrere philosophische Artikel unter M erschienen. Im Juli 1911 fand in Krakau der XI. Kongreß der polnischen Ärzte und Naturforscher statt, bei welchem auch eine philosophische Sektion organisiert wurde, deren hierher bezügliche Arbeiten oben erwähnt worden sind. Angesichts der genügend gesteigerten philosophischen Tätigkeit in Polen (obwohl von äußerst anspruchsvoller Seite einige Bedenken gegen deren Qualität und Reife geäußert worden sind) und auch um der lästigen auch einigermaßen einseitig bestimmenden Abhängigkeit von den Naturforschern zu entgehen, ist auf Antrag von Prof. M. Straszewski in jener Sektion beschlossen worden, nunmehr selbständige Kongresse für Philosophie zu veranstalten, und zwar alle 4 Jahre und immer ein Jahr vor den internationalen Kongressen, um für dieselben zweckmäßige Vorbereitungen treffen zu können.

11. Rezensionen. Es sei hier noch auf die ausführlicheren Spezialbesprechungen von Werken fremdländischer Autoren hingewiesen. A. Kastils Arbeit über Descartes, H. Pichlers Arbeit über Chr. Wolffs Ontologie und F. A. Schmids Arbeit über Jacobi sind in „Przegl. Filoz." XIV, 1 besprochen worden. X. Hartmanns „Des Proclus Diadochen", sowie A. Ruges „Philosophie der Gegenwart" sind in „Przegl. Filoz." XIV, 2 rezensiert worden, das letztere Werk auch im „Ruch filozoficzny" 1911, 3. P. Volkmanns „Die materialistische Epoche" ist in „Przegl. Filoz." XIV, 4 kritisiert worden. J. Günthers „Geschichte der Naturwissenschaften", Schillers „Plato or Protagoras" und dessen übersetztes Werk „Etudes sur l'humanisme" haben in „Przegl. Filoz." XIII, 3 Besprechung gefunden.

---

66) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.
67) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.
68) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.
69) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.
70) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.

W. James „A pluralistic universe" ist in „Ruch filozofierny" 1911 Nr. 1 und J. Moors Arbeit „über den Verfasser der Schrift περὶ κόσμου" in derselben Zeitschrift Nr. 7 besprochen worden.

12. Persönliches. Drei Verluste haben wir durch den Tod zu verzeichnen. Gestorben ist K. Kaszewski, welcher eine Reihe philosophiegeschichtlicher Aufsätze veröffentlichte. Schmerzlich berührte uns der Tod des philosophierenden Mathematikers W. Gosiewski, welcher unter anderem an einer Wahrscheinlichkeitstheorie arbeitete. Schließlich haben wir den noch jungen, genial veranlagten, ungemein fruchtbaren und vielseitigen S. Brzozowski verloren. Die ordentlichen öffentlichen Professoren der Philosophie in Krakau M. Straszewski und J. Pawlicki sind vorschriftsmäßig, erster nach 30jähriger Lehrtätigkeit, zweiter im 71. Lebensjahre in den Ruhestand getreten. An ihre Stelle sind als ordentlicher Professor W. Rubczynski und als Titularprofessoren W. Heinrich und T. Garbowski getreten.

---

## XVII.

# Einige wichtigere Erscheinungen der deutschen Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1905—1908.

Von

**H. Gomperz.**

(Fortsetzung.)

Walter Kinkel, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Gießen, Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. Zweiter Teil: Von Sokrates bis Plato. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker). Gießen 1908. 133 S. und *33 S. Anmerkungen.

In dem Streite zweier Grundbedürfnisse der menschlichen Natur, des Bedürfnisses, die eigene Meinung zur Geltung zu bringen, und des Bedürfnisses, sich an bewährte Autoritäten anzulehnen, ist es seit jeher eines der beliebtesten Kompromisse, auf dem Wege der Exegese erst die eigene Meinung in die Autoritäten hineinzuinterpretieren und sie dann, als die Meinung der Autoritäten, den Zeitgenossen entgegenzuhalten. So haben sich zu allen Zeiten die Theologen gegen die heiligen Schriften verhalten, so haben Kyniker und Stoiker Homer ausgedeutet, so hat Fichte die Kritik der reinen Vernunft „nach dem Geiste" statt „nach den Buchstaben" ausgelegt. Und so behandeln auch Cohen, Natorp und ihre Schüler die Schriften Platons. Es liegt mir ganz fern, zu leugnen, daß ein solches Verfahren gelegentlich sowohl für die Entwicklung neuer Gedanken wie auch für das Verständnis alter Autoren fruchtbar werden kann. Gedankliche Regungen, die sonst von der Überlieferung erstickt würden, können sich zuweilen unter dem Schutze eines großen Namens der Vergangenheit freier entfalten, und gewisse Seiten alter Gedankengänge werden oft erst durch das kongeniale Verständnis neuerer Erklärer ins rechte Licht gesetzt. Trotzdem bleibt ein solches Verfahren, wenn ihm kritische Hemmungen nicht entgegenwirken, im höchsten Grade unhistorisch, und deshalb ist es die undankbare Pflicht des Historikers, immer wieder darauf hinzuweisen, daß eine solche Geschichtsdarstellung eine unzulässige Vergewaltigung des historischen Stoffes bedeutet. Aus diesem Grunde habe ich im XVIII. Bande dieser Zeitschrift Natorps Buch über „Platos Ideenlehre" einer eingehenden Kritik unterzogen und die

Gewaltsamkeit seiner Platon-Erklärung nachgewiesen. Wenn der Verfasser des vorliegenden Werkes (S. *17) diese Kritik eine „gehässige“ nennt, und auf Grund derselben die Frage aufwirft, was größer sei, mein „Selbstbewußtsein“ oder meine „Verständnislosigkeit der Natorpschen Lehren“ (so nämlich drückt er sich in einem etwas fragwürdigen Deutsch aus), so lassen mich solche unsachliche Bemerkungen vollkommen kühl: das Selbstbewußtsein, das dazu gehört, den Mut meiner eigenen Meinung zu haben, hoffe ich mir zu bewahren, über mein Verständnis der Natorpschen, vor allem aber der Platonischen Lehren könnte ein schiedsrichterliches Urteil nur einem Forscher zustehen, der in dem Streite nicht selbst Partei wäre, und wenn ich Platon gegen eine Erklärungsweise zu verteidigen suche, die mir seine Gedanken zu entstellen und zu vergewaltigen scheint, so geschieht es aus Liebe zu Platon und nicht aus „Haß“ gegen seinen Ausleger, dessen Arbeiten ich in mancher Beziehung schätze, dessen philosophischem Standpunkt ich mich nicht so besonders fern weiß, und dem ich auch nichts anderes vorgeworfen habe, als daß er seine eigenen Ansichten unhistorisch in Platon hineininterpretiert. Auch dem Verfasser des hier anzuzeigenden Buches, der sich durchaus als N.s Schüler bekennt, habe ich im wesentlichen nur denselben Vorwurf zu machen, und muß diesen Vorwurf hier in aller Kürze begründen, wobei mich wieder nur das leidenschaftslose Interesse an der Sache, und keinerlei „Gehässigkeit“ leitet.

Einige allgemeinere Bemerkungen muß ich vorausschicken. K.s Geschichte der Philosophie ist reine Doxographie. Alles Biographische ist prinzipiell ausgeschlossen. Gerade bei der Darstellung des Sokrates macht sich dies natürlich etwas eigentümlich. Ein Sokrates, der nicht angeklagt, nicht verurteilt, nicht getötet wird, ist nicht ganz, was wir uns bei diesem Namen vorzustellen pflegen. Doch lag diese Konsequenz im Plane des Verfassers, und er konnte sie schwer vermeiden. Immerhin war es ihm so leichter, der Vertiefung in die lebendige Persönlichkeit auszuweichen, und ihr einige tote und vage Formeln unterzuschieben. Bei der Erörterung ethischer Fragen liegt es dem Verfasser nahe, einen homiletischen Ton anzuschlagen (z. B. S. 43: „Nichts ist schädlicher, nichts des Menschen unwürdiger als mechanische Arbeit, an der die Seele keinen Anteil hat. Wo aber das Herz in der Arbeit lebt, da wächst das Gemüt, und vor der vertrauenden Hingabe an die Menschheit schwinden die Übel des Lebens kraftlos wie Schatten dahin“), von dem manche Leser bezweifeln werden, ob er in einer wissenschaftlichen Darstellung am Platze ist, und der gerade durch seinen Kontrast gegen die Sokratisch-Platonische Schlichtheit doppelt befremdet. Die ganze Darstellung des Sokrates ist durch diese Tendenz wie in einen weichen, die Umrisse verwischenden Nebel getaucht, aus dem nur wenige Punkte greifbar heraussehen. K. legt großes Gewicht darauf, darzutun, die sogenannte Sokratische Induktion sei in Wahrheit ein deduktives Verfahren gewesen. Er sucht das zu beweisen, indem er zeigt, daß Sokrates seine Definitionen durch „Einteilung gegebener Begriffe nach Gattungen und Arten“ gewann, ein Verfahren, das nicht als ein induktives — im Gegensatz zu einem deduktiven — bezeichnet werden könne. Es sei eben „alle wissenschaftliche Forschung auf den Weg der Deduktion angewiesen. Und die Induktion ist nur eine besondere Form der Deduktion“.

Ich gebe dem Verfasser vollkommen recht in seiner prinzipiellen Auffassung der Induktion, und auch darin, daß die von ihm herangezogenen Definitionsversuche des Sokrates ihren logischen Bestandteilen nach aprioristisch sind. Ich glaube nur nicht, daß dies die „induktiven Reden“ sind, die Aristoteles dem Sokrates zuschreibt. Dies werden vielmehr jene so häufigen Erörterungen sein, wo Sokrates etwa daraus, daß der freiwillig falsch Rechnende ein besserer Rechner ist als der unfreiwillig falsch Rechnende, der freiwillig langsam Laufende ein besserer Läufer als der unfreiwillig langsam Laufende usw., schließt, auch der freiwillig Ungerechte sei gerechter als der unfreiwillig Ungerechte, oder daraus, daß nicht die Wahl der Mitbürger, sondern das Fachwissen einen Mann zum tüchtigen Steuermann, Reiter, Schuster usw. macht, ableitet, auch der tüchtige Feldherr oder Staatsmann sei dies durch seine Einsicht, und nicht durch die Wahl der Volksversammlung[1]). Diese bloßen Analogieschlüsse nun sind gewiß nicht aprioristisch, und — das gebe ich ohne weiteres zu — ebendeshalb auch nicht wissenschaftlich berechtigt, sie haben logisch lediglich den Wert heuristischer Hilfen, aber — sie sind echt Sokratisch, und der Historiker muß sich eben damit abfinden, daß die Sokratische Induktion kein logisch wertvolles Verfahren ist.

Ähnlich steht es mit dem Sokratischen „Intellektualismus“. K. behauptet, es sei ein ungerechter Vorwurf des Aristoteles, Sokrates habe die irrationalen Seiten der menschlichen Natur vernachlässigt. Er wendet die Sache so, als habe Sokrates nur als Norm aufgestellt, die Erkenntnis solle den Sieg über den Affekt behaupten. Der Rationalismus „bestreitet nur mit Sokrates, daß die Lust und die Leidenschaft das Herrschende in der Seele sein darf“ (S. 53, „darf“ von mir gesperrt). Er behauptet, „daß sittliches Handeln aus der Klarheit des sittlichen Bewußtseins entspringen müsse“ (S. 20, „müsse“ von mir gesperrt). Und er knüpft daran eine der für ihn so charakteristischen Paränesen: „Wer das bestreitet, der gibt in Wahrheit die Einheit des sittlichen Bewußtseins preis, der raubt dem Menschen sein sittliches Selbst. Wer sein Ich verkauft an Furcht und Hoffnung des Augenblicks, wer sich selbst jederzeit wiederzufinden gedenkt in den Lüsten und Leidenschaften seines wechselvollen Schicksals, wird selbst in den Strudel des ewigen Werdens und Vergehens hineingerissen, vor dem uns nur die Kontinuität des sittlichen Strebens, welches in der praktischen Erkenntnis wurzelt, retten kann“. . . . . Aber — darum handelt es sich doch gar nicht. Denn die Lehre des Sokrates gibt K. selbst auf derselben Seite (S. 20) ganz richtig so an: „Sokrates ist überzeugt, daß, wenn jemand das Gute und Böse erkennt, er von nichts bestimmt werden könne („könne“ von mir gesperrt), anders zu handeln, als es die Erkenntnis fordert, sondern daß der Mensch in der sittlichen Einsicht hinreichende Hilfe jederzeit finde“. Also: wenn wir ein Handeln, bei dem der Affekt über die Einsicht die Oberhand gewinnt, ein unsittliches nennen

[1]) Gerade ein derartiges Beispiel führt — gewiß nicht zufällig — Aristoteles selbst Top. I, 12, p. 105 a 14 als Typus einer jeden Induktion an, ohne sich freilich über den logisch entscheidenden Punkt, die Vollständigkeit der Induktion, näher auszusprechen.

wollen, dann leugnet Sokrates, daß es ein in diesem Sinne unsittliches Handeln überhaupt gebe, und auf diese Behauptung bezieht sich der Vorwurf des Aristoteles, er habe die irrationalen Faktoren der Seele vernachlässigt. K. rettet ihn vor diesem Vorwurfe, indem er jene Lehre zu der andern abschwächt, ein solches Handeln sei unsittlich, — und damit ist zwar der Vorwurf abgewehrt, aber zugleich auch die originale Lehre des Philosophen entstellt. Man wird sich danach nicht wundern dürfen, wenn von K. auch Platon — durch Preisgabe des Platonismus gerettet wird.

Den erkenntnistheoretischen Grundsätzen des Verfassers kann ich zum guten Teile zustimmen. Sie scheinen mir sogar etwas gemäßigter als die seines Lehrers Natorp. Wenn er z. B. sagt, es werde „die sinnliche Empfindung als das Unbestimmte enthüllt, welches der Bestimmung durch den Begriff und das Denken erst bedarf", so ist das — im Gegensatze zu manchen Äußerungen Natorps — echt Kantisch, und ich habe dagegen nicht das geringste zu erinnern. Auch seine Ausführungen über die Abhängigkeit der Wissenschaft von Hypothesen, für die es keine unmittelbare Evidenz gibt, und die sich nur im Fortgange der Forschung bewähren können, soweit sie sich aber nicht bewähren, modifiziert werden müssen, scheinen mir im wesentlichen zutreffend zu sein (S. 79 f.).

Wenn er aber die Hypothese in diesem Sinne mit der Platonischen Idee gleichsetzt, so heißt das m. E. die Platonische Philosophie in ihrem Kern aufheben und ihr eine andere, sei es auch bessere, Philosophie substituieren. Man höre: „Der Idee kommt kein absolutes Sein zu. Der Geist des Menschen glaubt jetzt nicht mehr, das Unbedingte mit endlichen Begriffen auszudrücken zu können. Alle Begriffe werden, wie sie aus der wissenschaftlichen Arbeit geboren sind, im Fortschritt der Kultur und der Wissenschaft gereinigt, verbessert und umgestaltet" (S. 79). Glaubt K. im Ernste, daß Platon die Ideen für umbildungsfähig gehalten hat? Hat er sie nicht hundertmal unveränderlich genannt? Sagt nicht K. selbst auf S. 108: „Das Gute an sich, das Schöne an sich, d. h. die Ideen des Guten und Schönen verharren unveränderlich und in unzerstörbarer Identität"? Und heißt das nicht die Ideenlehr „retten", indem man ihr die Knochen zerbricht? Schon die Überschrift dieses Abschnittes „Die Idee als Hypothesis" enthält eben einen Verstoß gegen die geschichtliche Treue in sich. Allerdings: Platon hat im Phaidon eine Theorie der Hypothesis entwickelt (hierzu und zum folgenden vgl. meine Kritik des Natorpschen Werkes, Bd. XVIII, S. 457 f. dieser Zeitschrift), freilich zunächst nur in dem Sinne, daß er unter der Hypothesis einer Beweisführung die jedesmal vom Gegner zugestandene Voraussetzung versteht. Und Sokrates läßt sich hier von Simmias und Kebes als Hypothesis einräumen, daß es Ideen gebe. Platon hat aber auch, worauf viel mehr Gewicht zu legen ist, im Parmenides von dem Prinzip der Hypothesis praktische Anwendung gemacht. Er hat endlich im Staate die Erkenntnis der höheren Begriffe als Hypothesis (Voraussetzung) für die Erkenntnis der niedrigeren Begriffe bezeichnet. Aber offenbar hat Hypothesis hier eine ganz andere Bedeutung als dort. Im Phaidon und im Parmenides bezeichnet der Ausdruck eine Annahme, die versuchsweise zugrundegelegt und durch Verfolgung in

ihre Konsequenzen auf ihre Brauchbarkeit geprüft wird. Hier zielt er also wirklich auf ein hypothetisches Verfahren im modernen Sinne. Im Staate dagegen bedeutet Hypothesis einen wohldefinierten Begriff, der Grundlage für eine Deduktion zu werden vermag, sie bezeichnet hier den Ausgangspunkt eines im Aristotelischen Sinne apodeiktischen, also in Wahrheit dogmatischen Verfahrens. Daß Platon ein solch doppeltes Verfahren kennt, läßt sich doch ohne gewaltsame Interpretationen gar nicht bezweifeln, denn es liegt ja im größten Maßstabe vor unsern Augen. Im Parmenides z. B. verfährt Platon wirklich hypothetisch: er prüft Annahmen. Im Phaidon dagegen verfährt er ebenso unzweifelhaft dogmatisch: er beweist Konklusionen. Nur daß für diese Beweisführungen das Sein der Ideen ein zulässiger Ausgangspunkt ist, heißt ihm hier eine Hypothesis, d. h. eine zugestandene Voraussetzung. Inhalt dieser Voraussetzung aber ist nicht etwa wieder das Dasein von Hypothesen, — was hätte das auch für einen Sinn? —, sondern das Sein der Ideen. Folglich ist, wie überall ,so auch hier, nicht die Idee Hypothesis, sondern das Sein der Ideen ist Inhalt einer Hypothesis, dieser Hypotheseninhalt aber hat als solcher mit Hypothesen gar nichts zu tun, sondern ist ein metaphysischer Satz. Mit anderen Worten: will man das hypothetische Moment der Platonischen Lehre noch so sehr urgieren, so kann man doch nur sagen: die Ideenlehre hat für Platon hypothetische Geltung. Darin liegt aber mit nichten, daß die Ideenlehre eine Lehre v o n Hypothesen wäre, sondern sie ist eben die Lehre von den Ideen, — geradeso wie die Atomtheorie deswegen, weil sie Hypothese ist, noch nicht eine Theorie von Hypothesen ist, sondern vielmehr eine Theorie von den Atomen. Die Ideen selbst aber sind, ihr Sein einmal vorausgesetzt, wie gerade der Phaidon unwidersprechlich beweist, Ausgangspunkte eines apodeiktisch-dogmatischen Verfahrens, nämlich der Dialektik. Die Dialektik ist demnach für Platon allezeit das geblieben, was sie von Anfang an war: die zum System erhobene Kunst der Gesprächsführung. Sowie diese, damit das Gespräch überhaupt in Gang komme, eines vom Gegner zugestandenen Ausgangspunktes bedarf, wenn sie einen solchen aber einmal gewonnen hat, dem Gegner bestimmte Ergebnisse als notwendige Folgerungen aus der von ihm zugestandenen Voraussetzung dogmatisch demonstrieren will, so bedarf zwar auch die Dialektik, um überhaupt etwas beweisen zu können, gewisser Voraussetzungen, die selbst nicht wieder eines Beweises bedürftig sind, hat sie sich aber einmal solcher Ausganspunkte versichert, die sie als absolute Wahrheiten glaubt voraussetzen zu können, so sucht sie von ihnen aus die Folgerungen aus jenen Voraussetzungen dogmatisch zu demonstrieren. So richtig es demnach ist, daß Platon sich des hypothetischen Charakters seiner Metaphysik bewußt war, sofern sie letztlich auf Voraussetzungen ruht, die selbst nicht wieder bebewiesen werden können, von denen vielmehr angenommen wird, daß sie dem Geiste, der für sie reif ist, unmittelbar einleuchten, so sicher ist es doch anderseits, daß diese Metaphysik ihrem Inhalte nach nicht wieder eine Lehre von Hypothesen ist, sondern vielmehr ein System von Wahrheiten, die sich aus jenen als absolut wahr vorausgesetzten Grundannahmen mit logischer Notwendigkeit ableiten lassen. Jenes Bewußtsein mag man ein kritisches

nennen, diese Metaphysik bleibt nichtsdestoweniger eine dogmatische. Die Ideen aber sind höchstens Objekt jener kritischen Besinnung (ihr Sein muß vorausgesetzt werden), ihrem Inhalt nach sind sie Bestandstücke dieses dogmatischen Systems (sie sind ihrem Wesen nach nicht Hypothesen, sondern Realitäten). Will man dies leugnen, so gelangt man notwendig mit dem Verfasser dazu, alle dogmatischen Beweisführungen Platons, und zwar gleichmäßig ihre Ausgangs- wie ihre Zielpunkte, für „nicht ernst gemeint" zu erklären.

Die Lehre von der Wiedererinnerung (Anamnesis) stellt die Seele den Ideen als etwas äußeres gegenüber: sie soll die grundlegenden Begriffe vor der Geburt von den Ideen empfangen haben. Statt nun ruhig einzugestehen, daß in dieser Lehre allerdings die Unabhängigkeit der Verstandesbegriffe von der sinnlichen Erfahrung, also das Grundprinzip des Apriorismus, zum ersten Male in der Geschichte des menschlichen Denkens zutage tritt, aber noch verhüllt von einer dogmatischen Konsturktion, nämlich von einem transzendenten Sensualismus (s. meine Weltanschauungslehre I, S. 263 ff.), soll dieses ganze Lehrstück lediglich „ein Bild" sein und „nichts anderes" bedeuten als „die Erzeugung der Erkenntnis aus der Seele selbst" (S. 71). Wäre nun die Wiedererinnerung nur ein Bild, so könnte unmöglich aus ihr auf die Präexistenz der Seele vor der Geburt, und aus dieser wiederum auf ihre Unsterblichkeit geschlossen werden, wie doch im Phaidon unzweideutig geschieht. Folglich soll es Platon auch mit diesem Beweise „nicht allzu bitterer Ernst" gewesen sein (S. 107), ja alle Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon dürfen nicht „wörtlich "genommen werden, man müßte sonst „doch von Platons logischen Fähigkeiten recht gering denken" (S. 109). Was er wirklich sagen wollte, sei nur dies gewesen: „Wenn die Seele zu der Betrachtung des ewigen, reinen wandellosen Seins kehrt (?), findet sie Ruhe und Frieden vor dem Irrsal des Lebens und nimmt so in der Erkenntnis des Wahren und Guten an deren Unsterblichkeit teil". Der Verfasser hat nur zu erklären unterlassen, welchen Sinn es haben soll, nicht ernst gemeinte Beweise vorzubringen. Daß man Erzählungen, Mythen bildlich, zur Verdeutlichung und Veranschaulichung eines Gedankenganges verwenden kann, wissen wir. Aber eine bildliche. mythische Verwendung von Demonstrationen halte ich für einen Ungedanken. für den auch K. schwerlich viele Gläubige finden wird.

Die Methode ist immer dieselbe: ein antiker Denker sagt etwas, was seinem modernen Erklärer offenkundig unrichtig scheint; f o l g l i c h muß der Philosoph damit etwas anderes, richtigeres gemeint haben, was er nicht sagt. Bedeutet ein solches Verfahren nicht die absolute Subjektivierung der Geschichtswissenschaft und hebt die Möglichkeit jeder objektiven, allgemeingültigen Erklärung philosophischer Texte auf? Warum soll denn das Prinzip der Hypothesis nicht auch für historische Fragen Geltung haben? Daß Platon „Idealist" im Natorpschen Sinne gewesen sei, dies mag an sich eine diskutable Hypothese sein. Zeigt sich jedoch bei der Verfolgung derselben in ihre Konsequenzen, daß er dann an den wichtigsten Stellen seiner Schriften etwas ganz anderes gemeint haben müßte, als was er sagt, und sogar streng

theoretische Beweise nur in einem bildlichen Sinne vorgebracht haben könnte, so erweist sich eben jene Hypothese als unhaltbar und muß umgebildet werden zu der Annahme: Platon zeigt mit dem Natorpschen Idealismus Berührungspunkte, weicht aber doch in wichtigen Stücken von ihm ab. Nur demjenigen, der Platon ein gewisses Quantum Irrtum zutraut, wird seine Rede wieder wie die eines vernünftigen Menschen klingen, der das sagt, was er meint. K. kann Platon Irrtumsfreiheit nur dadurch zuerkennen, daß er ihm die Fähigkeit abspricht, seine Gedanken verständlich auszudrücken.

H. Gomperz, Isokrates und die Sokratik. Wiener Studien, 1905, Band 27, und 1906, Band 28. 87 S.

Benno de Hagen, Num simultas intercesserit Isocrati cum Platone. Jenaer Inauguraldissertation 1906. Jenae, Typis G. Nevenhahni. 76 S.

Hans Raeder, Alkidamas und Platon als Gegner des Isokrates. Rheinisches Museum N. F., Band 63 (1908). S. 495—511.

In der erstgenannten Abhandlung habe ich die Reden des Isokrates auf sachliche und persönliche Beziehungen zur Sokratik und den Sokratikern hin einer eingehenden Prüfung unterzogen. Meine wesentlichsten Ergebnisse sind folgende. „Die ältesten Reden bis 390 zeigen auch nicht den leisesten Einfluß der Sokratik, dagegen enthalten sie einige höchst unsokratische Äußerungen. Um 388 erwähnt Isokrates die Sokratiker zum ersten Male in der Sophistenrede, und zwar tritt er ihnen hier in ausgesprochener Gegnerschaft gegenüber. Dieselbe verschärft sich noch — einige Jahre später — in der Helena, doch ist hier bereits eine Antisthenische Vorlage gelegentlich benutzt. Im Panegyrikos (380) scheinen die Entlehnungen etwas häufiger, wenngleich noch nicht bedeutend; die Polemik ist bereits verstummt. Dagegen stehen die zwischen 380 und 360 verfaßten Kyprischen Reden vollständig unter sokratischem Einfluß. Namentlich die früheren, die Rede *Πρὸς Νικοκλέα,* die Schulrede *Πρὸς Δημόνικον* sowie das Enkomion auf Euagoras, sind nach kynischen Mustern verfaßt, während der *Νικοκλῆς* sich stärker an Platon anzulehnen scheint. Diese Anlehnung ist noch unzweideutiger im Busiris (um 370), der seinen ganzen Gedankengehalt der Platonischen Politeia entnimmt und deren Verfasser als den berühmtesten Philosophen feiert. Der sokratische Einfluß beherrscht auch die Briefe der folgenden Jahre, sowie den Archidamos und macht sich namentlich in der Friedensrede (355) und im Areiopagitikos (354) überaus stark bemerklich. Auch die Rede *Περὶ ἀντιδόσεως* (353) ist noch voll von Sokratismen, doch beginnt hier eine heftige persönliche Polemik gegen Aristoteles, die zur Folge hat, daß der Redner auch der Akademie überhaupt kühler gegenüber steht und nach 30jähriger Pause zum ersten Male wieder polemische Akzente gegen die Sokratik anschlägt. Diese zwiespältige Haltung bewahrt er nun bis ans Ende: auch der Philippos (346) und der Panathenaikos (342—339) operieren noch reichlich mit sokratischen Gemeinplätzen, doch daneben setzt sich die Polemik gegen Aristoteles in dem Briefe an Alexander (341) und noch heftiger im Panathenaikos fort, und die letztgenannte Rede enthält auch sachlich auffallend viel unsokratische Gedanken.“ Hieraus schließe ich dann weiter; Zwischen Isokrates und Sokrates

haben keine näheren Beziehungen bestanden. Ebensowenig ist die von manchen antiken Zeugen behauptete Jugendfreundschaft zwischen Isokrates und Platon historisch. Vielmehr sind zwischen beiden bis gegen 380 nur unfreundliche Beziehungen erweislich. Da hingegen in der Zeit zwischen 380 und 360 der Redner dem Philosophen sachlich und auch persönlich weit mehr entgegenkommt als früher, und auch als später, so ist es am natürlichsten, das Lob des Isokrates am Ende des Platonischen Phaidros in dieselbe Zeit zu setzen, was mit zahlreichen anderen Gründen für die Spätdatierung des Phaidros im Ergebnis zusammentrifft. Ich versuche die Zeit der Abfassung dieses Gespräches näher auf die Jahre 376—368, vielleicht noch genauer um 371, anzusetzen. Als das Motiv der Annäherung beider Schulhäupter in dieser Epoche erscheint mir der vermutliche Abschluß einer Art von Vereinbarung, dahingehend, daß Isokrates seinen Schülern Platon — und nicht etwa Antisthenes — als Lehrer der Philosophie, Platon den seinigen Isokrates — und nicht etwa Alkidamas — als Lehrer der Redekunst empfehlen möge. Hierfür spricht nicht nur der Inhalt des Phaidros selbst, der, als eine Schrift über Rhetorik, unmöglich als Programm einer philosophischen Schule, wie die Akademie es war, begriffen werden kann, sondern vor allem auch die Tatsache, daß mehrere Männer der jüngeren Generation, wie Hypereides, Lykurgos und Theodektes Schüler sowohl des Platon als auch des Isokrates gewesen sind. Die im hohen Alter des Isokrates zunehmende Bitterkeit gegen die Akademie läßt sich dann daraus erklären, daß die Eröffnung einer eigenen rhetorischen Schule durch Aristoteles ihm — vielleicht mit Recht — als ein Bruch jener Vereinbarung erschien. Bei alledem bin ich aber weit von der Annahme entfernt, Isokrates habe jemals innerlich der Sokratik nahe gestanden. Ich glaube nur, daß der charakterlose Schönredner es eine Zeit lang vorteilhaft fand, wie über andere aktuelle Stoffe, so auch über die sokratischen Gemeinplätze zu deklamieren.

Aus v. Hagens Dissertation hebe ich vor allem den mir wertvollen Nachweis hervor, daß außer Hypereides, Lykurgos und Theodektes auch Isokrates von Apollonia ,Philiskos und Klearchos sich als gemeinsame Schüler des Platon und des Isokrates nachweisen lassen. Wenn er im übrigen die Titelfrage, ob zwischen Platon und Isokrates eine Gegnerschaft bestanden habe, glattweg verneint, so glaube ich die Unhaltbarkeit dieser Position, sofern sie noch eines Beweises bedurfte, in der ausgezogenen Abhandlung neuerlich dargetan zu haben. Überhaupt läßt sich seine etwas naive Anschauung dieser Dinge am besten durch folgende, von ihm billigend angeführte Sätze des Humanisten Hieronymus Wolf charakterisieren: „Illud existimare prudentius et candidius est, Socratem et Isocratem fuisse amicissimos, optimos et sapientissimos viros et in plerisque rebus simili fortuna usos. Ut igitur n a t u r a l i s fuit animorum consensio, sic etiam c o g i t a t i o n e s et orationes n o n d i s s i m i l e s habuerunt."

Raeder setzt sich nach einer siegreichen Polemik gegen Gerckes Aufsatz „Die Replik des Isokrates gegen Alkidamas" (Rheinisches Museum, Band 62, S. 170—202) mit meiner Isokratesabhandlung auseinander. Er billigt meine Charakterisierung der Schriftstellerei des Isokrates und teilt auch meine An-

sicht über die Abfassungszeit des Phaidros. Allein er glaubt nicht, daß zwischen dem Redner und dem Philosophen je ein freundliches Verhältnis bestanden habe, und hält insbesondere an der Anschauung fest, das Kompliment an Isokrates am Schlusse des Phaidros sei ironisch zu verstehen. Nun gebe ich zu, daß man die Anspielungen auf Platon im Busiris auch etwas weniger freundlich auffassen kann, als ich es getan habe, obgleich ich gegen das Argument, in der Herleitung der Platonischen Politeia aus Ägypten liege ein Vorwurf gegen den Philosophen, einwenden muß, daß Platon im Timaios (p. 24) auf die Ähnlichkeiten zwischen seiner idealen und der ägyptischen Staatsordnung selbst mit Nachdruck aufmerksam macht. Was jedoch das Enkomion im Phaidros betrifft, so bin ich nach wie vor außerstande, es als „schneidenden Hohn“ oder auch nur als „Hohn“ zu begreifen. „Ein Lob mit Vorbehalten“ oder „eine halbe Anerkennung“, daß es dies sei, gebe ich R. gerne zu; daß aber irgend ein Leser die Stelle als ein wegwerfendes Urteil über den Redner habe verstehen können, muß ich nach wie vor bestreiten. Steht aber dieses Lob für mich als eine Tatsache fest, so muß ich es zeitlich da anzusetzen suchen, wo es am ehesten verständlich ist, und da gibt mir R. zu, daß es, wenn überhaupt, nur zwischen 380 und 360 begriffen werden kann. Auf die Frage aber, wie ich es denn erkläre, daß Platon sollte so „einfältig“ gewesen sein, die „hohlen Deklamationen“ des Isokrates über ethische Themata ernst zu nehmen, muß ich R. erwidern, daß Platon nicht der einzige große Mann wäre, der gegen Flachköpfe milder ist, wenn sie seine Überzeugungen nachsprechen, als wenn sie die Ansichten seiner Gegner zu Markte tragen, und ihn im übrigen an das von ihm selbst (in seiner Abhandlung über die Echtheit der Platonischen Briefe) betonte Prinzip erinnern: daß wir verpflichtet sind, Platons Charakter nach den Tatsachen zu beurteilen, und nicht berechtigt, mit Rücksicht auf Platons angebliche Charaktereigenschaften die Tatsachen umzumodeln.

A. Riehl, Plato. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag. Halle a. d. S. Verlag von Max Niemeyer, 1905. 35 S.

In prägnanter Kürze hat der Verfasser auf diesen wenigen Seiten Platons Grundlehren dargestellt, in künstlerischer Form wiedergegeben und zutreffend gewürdigt. Für den Kritiker, der von anderen modernen Platoninterpreten herkommt, ist es ein wahres Labsal, endlich wieder einmal die Stimme eines kongenialen Erklärers zu hören, wie sie mit liebevollem Verständnis, schlicht und dabei schwungvoll, mit wenigen Strichen das einfache Bild des wahren Platon vor unserm Geiste erstehen läßt. Ich gebe hier einige Sätze wieder, die sich auf die Ideenlehre beziehen. „Es gibt ursprüngliche Begriffe, ....... die der Erkenntnis, nicht der Zeit, wohl aber der Ordnung nach, vorangehen, weil sie Erkenntnis überhaupt begründen. Wir urteilen z. B., zwei Dinge sind gleich, also haben wir die Dinge sowohl unterschieden als verglichen, also ist der Begriff der Gleichheit das ursprüngliche, vorauszusetzende Maß der gleichen Dinge. Unser Wissen beruht allgemein auf Voraussetzungen, nach denen unsere tatsächlichen Erkenntnisse sich richten, und die wir als Maßstab gebrauchen, um zu entscheiden, was in unserem Wissen tatsächlich Erkenntnis ist....... Platos ganze Wissenschaftslehre

ist von diesem Gedanken, dieser Entdeckung des Ursprünglichen oder Apriorischen in unserer Erkenntnis beherrscht; nur verwandeln sich für seine anschauende Vernunft ...... methodische Begriffe in geistige Wesenheiten: es sind die „Ideen" auf dem Gebiete des Wissens ....... Die Begriffe von den Formen des Denkens sind für Plato nicht ein Erzeugnis der Vernunft, sie sind die Ursache der Vernunft. Nicht sie stammen aus unserer Vernunft, die Vernunft stammt von ihnen ab; wir haben Vernunft, weil sie an sich existieren, und unser Geist sie zu schauen vermag." Hier ist Platon verstanden, das Berechtigte seines Standpunktes erkannt, zugleich aber auch der Punkt aufgezeigt, wo dies Berechtigte mit überschwänglichen Annahmen verschmolzen ist. Weil R. darauf verzichtet hat, aus Platon ein unfehlbares Orakel zu machen, weil er ihn als historische Gestalt nimmt, in der, wie in jeder anderen, Wahrheit mit Irrtum verbunden ist, kann er den ganzen Platon darstellen, ohne die ihm unrichtig erscheinenden Züge seines Denkens gewaltsam wegdeuten zu müssen. Weil ihm der große Denker nicht unfehlbare Autorität ist, sondern ein in seinem Denken zeitlich bedingter Mensch, konnte er ihn als geschichtliche Größe begreifen.

Hans Raeder, Platons philosophische Entwicklung. Von der königlich dänischen Gesellschaft der Wissenschaften gekrönte Preisschrift. 1905. Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig. IV u. 435 S.

Die kgl. dänische Gesellschaft der Wissenschaften hat dies Werk mit Recht gekrönt: es ist die, dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens entsprechend, abschließende Darstellung der „platonischen Frage". Mit dem Gegenstande genau vertraut, die reiche Literatur beherrschend, sorgsam und besonnen, aber doch den Mut der eigenen Meinung besitzend, sprachlichen und sachlichen Momenten die ihnen gebührende Beachtung schenkend, vorurteilslos, vor allem jedoch imstande, die Hauptsachen im Auge zu behalten und ihnen die Nebensachen unterzuordnen, hat der Verfasser die Reihenfolge der Platonischen Schriften festgestellt und gezeigt, wie wir uns, dieser Reihenfolge entsprechend, die Entwicklung des platonischen Philosophierens vorzustellen haben. Es liegt in der Natur einer solchen abschließenden Darstellung, daß sie nicht zu vollkommen neuen, grundstürzenden Ergebnissen gelangen kann. Man muß zufrieden sein, wenn sie aus den Ansichten der Vorgänger das Haltbare heraushebt und es sachgemäß verknüpft. Dies scheint mir der Verfasser in vortrefflicher Weise getan zu haben. Insbesondere hat er überzeugender als irgend einer seiner Vorgänger gezeigt, daß die unbefangene Anordnung der Platonischen Gespräche nach sachlichen Gesichtspunkten uns zu demselben Resultate führt, auf das uns auch die sprachstatistischen Untersuchungen hinweisen. Was ihn bei diesem Nachweise besonders auszeichnet, ist die Besonnenheit, mit der auch solche Gründe, die für seine Ansicht sprechen, ohne aber wirklich zwingend zu sein, aus der Erörterung auszuschalten versteht. Ich glaube deshalb, daß R.s Werk für künftige Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge der Platonischen Schriften als verläßliche und unentbehrliche Grundlage bezeichnet werden darf.

Mehr zu sein, darauf erhebt das Buch selbst keinen Anspruch. Es

will Platons philosophische E n t w i c k l u n g darstellen. Eine abschließende Darstellung der platonischen P h i l o s o p h i e ist es nicht. In einer solchen müßte das sachliche Interesse dem chronologischen gegenüber noch weit entschiedener überwiegen, als es hier der Fall ist oder auch nur der Fall sein konnte. Auch entzieht sich das Werk durch seinen monographischen Charakter von vorneherein gewissen ästhetischen Anforderungen, mit denen man an eine systematische Darstellung herantreten würde, und die wenigstens die vorliegende deutsche Ausgabe des ursprünglich dänisch abgefaßten Werkes schon deshalb nicht erfüllen kann, weil sie durch eine große Zahl undeutscher Wendungen und Konstruktionen entstellt wird. Wie die Dinge liegen, stört dies wenig, und ebensowenig kann die große Verdienstlichkeit des Werkes dadurch geschmälert werden, daß sie naturgemäß Meinungsverschiedenheiten über mehr oder weniger untergeordnete Detailfragen noch immer Raum läßt. Wir können zufrieden sein, wenn der Streit um die großen Hauptzüge in Platons philosophischer Entwicklung allmählich zur Ruhe kommt, und einen entscheidenden Schritt auf dem Wege zu diesem Ziel scheint uns das vorliegende Buch in der Tat zu bedeuten.

Die wichtigsten Ergebnisse des Verfassers sind eigentlich schon aus dem Inhaltsverzeichnis zu ersehen, denn er führt nur diejenigen Dialoge an, die er für echt hält, und führt sie in jener Reihenfolge an, die sich ihm auch für ihre Zeitfolge als die wahrscheinlichste ergeben hat. Mit der Reihenfolge der Schriften aber sind ja auch für die Entwicklung der in ihnen zum Ausdruck kommenden Gedanken die Grundlinien gezogen. Jene Liste des Inhaltsverzeichnisses nun ist die folgende: Apologie, Ion, der kleinere Hippias, Laches, Charmides, Kriton, der größere Hippias, Protagoras, Gorgias, Menexenos, Euthyphron, Menon, Euthydemos, Kratylos, Lysis, Symposion, Phaidon, der Staat, Phaidros, Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, die Gesetze und die Epinomis. Da ich mit dieser Beantwortung der Frage nach Echtheit und Zeitfolge der Platonischen Schriften im wesentlichen einverstanden bin, und auch die Gründe, auf die sich diese Antwort stützt, im ganzen für beweiskräftig halte, hier aber nicht alle Überlegungen des Verfassers reproduzieren kann, so bleibt mir nur übrig, durch einige kurze Bemerkungen diejenigen Punkte herauszuheben, die mir entweder besonders charakteristisch oder einigermaßen angreifbar scheinen.

Der auf S. 92 angeführte Grund dafür, daß die Apologie Platons erste Schrift sei, scheint mir nicht schwerwiegend genug, um die Präsumption zu entkräften, daß auch dieser große Schriftsteller seine Laufbahn nicht ohne Vorübungen mit einem so runden und reifen, ja in gewissem Sinne raffinierten Werk begonnen haben wird. Nimmt man dazu, daß in ihm ein Pathos lebt wie in keiner anderen Schrift vor dem Gorgias, so wird man es vielleicht doch für wahrscheinlicher halten, daß die Apologie in die Nähe des Gorgias, ich glaube sogar eher nach als vor ihn, zu setzen sei. Wie aus der obigen Liste zu ersehen ist, verteidigt der Verfasser die Echtheit sowohl des Ion als des größeren Hippias. Ich bin in beiden Fällen mit ihm gleicher Meinung. Ebenso, wenn er für die einheitliche Komposition der Politeia eintritt und alle „Schichtentheorien“ entschieden ablehnt. Sogar daß schon das X. Buch von Anfang an geplant

war, macht er S. 238 sehr wahrscheinlich. Auch mit der Datierung des „Staates“ etwa auf die Mitte der Siebzigerjahre des 4. Jahrhunderts bin ich vollkommen einverstanden (S. 244).

Die am meisten strittige Frage der Platonischen Chronologie, die nach der Abfassungszeit des Phaidros, entscheidet der Verfasser so, daß er diesen Dialog unmittelbar nach der Politeia ansetzt. Diesen Ansatz hatten bekanntlich die sprachlichen Erscheinungen immer verlangt. Nur sachliche Bedenken sollten dieser Lösung im Wege stehen. R. weist nach, daß dies nicht der Fall ist, daß vielmehr die für diesen Ansatz sprechenden sachlichen Gründe die entgegenstehenden weitaus überwiegen. Ich halte diesen Nachweis für völlig gelungen.

Bei der Interpretation des Theaitetos folgt er Joel in der Annahme, daß sich nicht nur der zweite, sondern auch schon der erste Teil dieses Dialogs gegen Antisthenes richte; hievon hat er mich nicht überzeugt. Das Argument S. 287, Anm. 2, ist mir unverständlich. Neu und einleuchtend ist dagegen der Nachweis, daß der zweite Theil des Gesprächs nicht nur gegen Antisthenes gerichtet ist, sondern zugleich auch eine Kritik früherer platonischer Ansichten enthält.

Die im ersten Teile des Parmenides vorgebrachten Argumente gegen die Ideenlehre möchte der Verfasser auf die Megariker zurückführen (S. 306). Daß sie sich wirklich gegen Platons eigene Lehre kehren, betont er mit Recht aufs neue (S. 305). Ebenso hält er daran fest, daß im Sophistes Platon unter der Lehre der „Ideenfreunde“ seinen eigenen, früheren Standpunkt versteht.

Nicht völlig überzeugt hat mich des Verfassers sachliche Interpretation des Philebos (S. 371). Ich möchte nach wie vor glauben, daß die Ideen zum *πέρας* gehören und nicht aus *πέρας* und *ἄπειρον* bestehen.

Bd. XVIII, S. 493[1] dieser Zeitschrift habe ich mehrere Gründe zusammengestellt, die dafür sprechen, den Timaios für älter zu halten, nicht nur als den Philebos, sondern auch als den Sophistes. Bd. XIX, S. 544 konnte ich ihnen ein neues Argument hinzufügen. Weitere Angaben, die in dieselbe Richtung weisen, finde ich nun bei R. S. 380, 381, 390, 392, 394. Er selbst hält trotzdem an der Ansicht fest, Timaios und Kritias seien nach dem Philebos abgefaßt. Es ist begreiflich daß ich derselben nicht ohne weiteres zustimmen kann. Rh. Mus. LXI, S. 449 äußert sich übrigens auch R. weit weniger zuversichtlich.

Wie beim Staate weist der Verfasser auch bei den Gesetzen die Ansicht von einer Zusammenarbeitung verschiedener Entwürfe zurück (S. 397). Endlich tritt er für die Echtheit der Epinomis (S. 413 ff.) mit beachtenswerten Gründen ein.

S. 368 hat ein störender Druckfehler aus „unbenannten Größen“ „unbekannte Größen“ gemacht.

(Fortsetzung folgt.)

# Rezensionen.

Dr. H a n s I s r a ë l, Auflösung der Widerspruchslehre Kants. I. Teil. Berlin, Mayer & Müller.

Der Verfasser vereinigt in seinem Riesengeist den Wunsch und, wie er glaubt, die Kraft, die drei gewaltigsten Aufgaben der Philosophie mit einem Schlage zu lösen. Er gedenkt mit der vorliegenden Arbeit ein Fundament aller wissenschaftlichen Philosophie zu geben. Er will „durch dieses Werk den Beweis der Möglichkeit, Kant zu widerlegen, bringen“. Er stellt, „frei von jeder Spekulation“, an seine Untersuchungen „die Anforderung, daß die gegebenen Thesen auch bewiesen werden, so wie man mathematische Lehrsätze als apodiktisch gültig bezeichnet.“ Und der Zauberschlüssel, der „diese hohe Meinung“ rechtfertigen soll? „Diese Arbeit unterscheidet sich von allen spekulativen Versuchen, eine Metaphysik zu leisten, durch das Weltintegral als mathematisches Fundament, dessen Analysis uns alle Fragen, welche sich in metaphysischer Hinsicht jedem Menschen aufdrängen, beantworten wird.“

Und zur übergroßen Freude aller Leser möge die beruhigende Versicherung des Verfassers gleich im Anfang mitgeteilt werden: daß „wir schließlich mit dem Ende dieser Arbeit das Resultat erreicht haben, daß die Wahrheit des Weltintegrals allen Kantischen Einwendungen gegen eine Lösung der letzten metaphysischen Fragen standhält“.

Der Leser wird froh bewegt sein, wenn ich ihn mit der Kenntnis dieser welterlösenden Weltintegralformel $O = c$, deren Genesis in dem brütenden Gehirne des überkantischen Verfassers und deren magische Zaubergewalt für die Welterkenntnis in extenso tief-, scharf- und vielsinnig in überwältigender Beweisführung dargestellt wird, unter Glückwünschen entlasse.

Einbeck (Hannover). Dr. phil. B r u n o J o r d a n.

W o l f g a n g S c h u l t z, Dokumente der Gnosis.

Eine historisch-kritische Erkenntnis der Gnosis stößt vornehmlich deshalb auf schier unerschöpfliche Schwierigkeiten, weil die Überlieferung teils wenig oder gar nicht gesichert und erforscht ist, teils auf eigentümlichen, letzthin oft mehr sekundären und medialen Quellen beruht. Dazu kommt die bislang kaum untersuchte, äußerst verwickelte Terminologie, deren besondere Schwierigkeit in erster Linie darin besteht, daß neben der Wandelbarkeit der gnostischen Ausdrucksweise im allgemeinen in erster Linie die meisten termini technici nicht begriffliche Umsetzungen von Erlebnissen intimster Art vorstellen wollen, sondern Symbole und Bilder, „geheimnisvolle Widerspiegelungen von Geheimnissen“ bedeuten. Nun fehlt es freilich

nicht an guten Bearbeitungen einzelner Teile (Reitzenstein, Dieterich); aber es ist doch letzten Endes sehr wenig für Interpretation (und Textbehandlung nebenbei) getan. Es mag daher als ein großes Wagnis erscheinen, nun gar gleich eine umfassende Übersetzung vorzulegen, die in das Ganze der Gnostik durch Auswahl und Bearbeitung der Hauptstücke mit Hilfe von Einleitungen und Erläuterungen einführen soll. Natürlich kann und will der Herausgeber den Anforderungen einer kritischen Forschung nicht gerecht werden, obschon er nach meiner Überzeugung in vielen Einzelheiten sehr wertvolle Beiträge auch zur Textkonstruktion, Interpretation, Quellenuntersuchung, historischen Forschung usw. geliefert hat. Wenn es auch sehr interessant wäre, die Förderung im einzelnen darzulegen, so will ich gleichwohl darauf verzichten, weil schließlich doch (ohne Schuld des Verfassers) das Ganze mehr die Unvollkommenheit der bisher erzielten Resultate widerspiegeln würde.

Um so energischer möchte ich das Verdienst des kenntnisreichen Verfassers hervorheben, der trotz der vielen und großen Lücken der wissenschaftlichen Fundamentierung, die auszubessern er selbst eifrig bemüht ist, mit Glück gebildete Leser in das Ganze der Gnostik in ganz vortrefflicher Weise einführt.

Ich gebe eine Übersicht über das Dargebotene. Die Einleitung handelt in vorzüglicher Weise von dem Wesen und der Eigenart der Gnosis. Der Verfasser tut recht daran, daß er sich auf die Epoche zwischen 200 vor und 200 nach Chr. beschränkt, da hier die Haupttypen der Gnosis in klarer Weise herausgebildet worden sind. Nur darin kann ich dem Verfasser nicht beistimmen, wenn er die Fermente, die zur Entstehung und Entwicklung der Gnosis beigetragen haben, in der Hauptsache nur soweit zur Darstellung bringt, als sie im Judentum und im Christentum zu suchen sind. Sehr zu begrüßen ist dagegen die hübsch gegliederte Übersicht über die „Elemente“ der Gnosis, insbesondere die Darlegung eines Normalbeispiels eines gnostischen Traktats. An zweiter Stelle gibt Schultz sodann einen recht eingehenden Bericht über die Quellen der Gnosis, die ja bekanntlich fast alle aus den verschiedenen Reihen der kirchlichen Gegner der Gnostiker stammen. Schließlich versucht der Verfasser die überlieferten Systeme in eine historische Entwicklung einzuordnen. Mit Recht weist er den durch die Ketzerbestreiter überlieferten Stammbaum der Systeme als unbrauchbar zurück. Er hält nur die drei Hauptstämme der Gnosis aufrecht; im übrigen untersucht er die Hauptvertreter in der überlieferten Reihenfolge und erläutert dann ihren Zusammenhang innerhalb der Systeme und darauf das Verhältnis der drei Hauptgruppen zu einander. Er schlägt also einen Mittelweg ein, der freilich wissenschaftlich kaum berechtigt erscheint, aber aus praktischen Gründen doch wohl vorzuziehen ist. Das Resultat ist dieses, daß sich die drei Hauptstämme zwar im allgemeinen sondern lassen: Der von Valentinos ausgehende ist charakterisiert durch Äonologie und Zahlenmystik; in dem Zweig, der auf Kerdon zurückzuführen ist, herrscht eine asketische Lebensauffassung und daneben ein großes Interesse für die Schriftdeutung, endlich der auf Menander zurückgeführte Stamm enthält ein buntes Gemisch von Zauberlehre, Anklänge an die Ophiten, eine Sündenlehre, Geheimwissenschaft und Sympathielehre u. a.

Es ergibt sich aber schon hier, daß die Dreigliederung nicht durchzuführen ist. Denn sowohl der zu Kerdon gehörige Prepon als der von Valentin abgeleitete Ptolemaios vertreten eine ähnliche Lehre. Dazu kommen die ophitischen Anklänge sowohl bei den Nachfolgern von Kerdon (Severos) als von Menandros (Satornilos). Am wichtigsten erscheint mir der von Schultz selbst hervorgehobene Gegensatz der Systeme des Menander und Satornilos einerseits und des Basilides und seines Sohnes anderseits. Schultz selber ist sehr skeptisch dem von den Häresiologen aufgestellten Schema gegenüber, und ich glaube, daß eine wissenschaftliche Durcharbeitung zu ganz abweichenden Zusammenhängen führen wird. Mit Recht weist auch Schultz auf den legendären Bestandteil in der Simon Magus-Tradition hin. Man wird dem Herausgeber ohne Zweifel recht geben, wenn er den Ketzer Simon, den angeblichen „Vater der Gnosis, den Prügelknaben für alle Ketzerei", den Zeitgenossen der Apostel, den man durch die im Dienst der Ketzervernichtung stehende und arbeitende Simonlegende treffen wollte, scharf unterscheidet von dem philosophischen Gnostiker Simon. Ob dieser letztere freilich tatsächlich der Verfasser der „Quelle" der uns bekannten Apophasis (die sicher Spuren der Überarbeitung trägt) ist, und ob diese Apophasis in eine geraume Zeit vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung zu setzen ist, wie Schultz will, steht doch nicht so ganz unbedingt fest. Eine kurze Darstelllung der vermittelnden und sachlich benannten Sekten, die übrigens in die großen Systeme nur z. T. leicht einzuordnen sind, macht den Beschluß dieses Kapitels. In einem letzten Abschnitt bietet dann der Verfasser einen feinsinnigen Exkurs über die Genesis der Gnosis, soweit wir in diese Vorgänge einigermaßen sicher hineinblicken können.

Zur Einführung in die Texte gibt Schultz eine recht hübsche poetische Wiedergabe von Gedanken aus einer traditionellen Schrift des Judentums (Midrasch Leviticus rabba 31,8). Als erstes Stück folgt eine Übertragung (durch Dr. M. Berkowicz) des Buchs von der Schöpfung des Kindes (Kl. Midraschim. I, 153 ff.), das wir bereits durch A. Wünsches Übersetzung kennen (Aus Israels Lehrhallen III, 216-218). Die vorliegende Übertragung ist, soweit ich es zu beurteilen vermag, vortrefflich. Den Hymnus von der Seele (syr. Text: A. A. Bevan in Text and Studies V, 3) gibt der Herausgeber in freier Nachdichtung. Man vergleiche die beigefügte prosaische Übersetzung von R. A. Lipsius, die für das Verständnis freilich kaum entbehrlich ist, und man wird erkennen, daß der wunderbar feine poetische Gehalt dieses Meisterwerks nur durch eine solche freie Nachbildung wiedergegeben werden kann. Dann folgt mehreres aus Hippolyt. ref. (Justin, Naassenerpsalm, Naassenersystem vom Menschen [Kultlied und Haupttext]. Interessante Textänderungen werden versucht, die ich freilich nicht alle billige. Die Ophiten sind bearbeitet nach Irenaeus, Poimandres, wiedergegeben nach Reitzenstein, Abraxas und Mithras (mit einer selbständigen Bearbeitung des Papyrustextes nach Dieterich. Weiter folgen Peraten, Sethianer, Doketen, Simon Magus (neue Textrezension!), Basilides, Markos (alle aus Hippolyt ref.) die Schule des Basilides, Karpokrates, Valentinianer (aus Irenaeus), die Erinnerungen des heiligen Johannes aus den Acta St. Johannis, die Taten des heiligen Thomas aus den Acta S. Thomae.

Man wird nichts Wesentliches vermissen. Über Einzelheiten hat der Verfasser in dieser Zeitschrift des öfteren gehandelt. Dürfen wir von ihm eine weitere wissenschaftliche Bearbeitung wenigstens wichtiger Teile der Gnosis erwarten? Nach dieser vorzüglichen Leistung, der wir lebhaft die weiteste Verbreitung wünschen, möchte man fast hoffen, daß uns nun endlich in nicht allzu ferner Zukunft das Buch über die Gnosis geschenkt werden möge. Es bleibt freilich noch unendlich viel zu tun. Wieviel aber ein tatkräftiger Gelehrter leisten kann, zeigt dieses unerwartete vortreffliche Werk.

Einbeck (Hannover). Dr. Bruno Jordan.

Guttmann. Kants Begriff der objektiven Erkenntnis.

Daß trotz der vielen Einzeluntersuchungen eine geschlossene großzügige Monographie über die Zentralprobleme der kantischen Erkenntnistheorie nützlich, ja notwendig sei, wird niemand ernstlich bezweifeln. Ob Guttmann diese Aufgabe abschließend und nach allen Richtungen hin befriedigend gelöst habe, werden manche mit mir in Frage zu stellen geneigt sein. Gleichwohl möchte ich mit aller Energie in erster Linie auf die großen Vorzüge dieser klar und instruktiv geschriebenen Arbeit hinweisen. In beinahe mustergültiger Weise wird das weitverzweigte Gewebe der kantischen Untersuchungen in methodisch sicherem Aufbau elementar und doch eindringend klar gelegt. Gibt man die Grundthese des ganzen Werkes zu: „Die Analyse des Objektbegriffs ist somit die eigentliche Methode der kantischen Erkenntniskritik" und warum sollte man nicht auf jeden Fall auch diese Seite der Betrachtung selbst als ausschließliche oder überwiegende Art der Interpretation zulassen? — so erhält man durch Guttmanns Werk eine wertvolle und in Einzelheiten vielfach fördernde Einführung in die kantische Erkenntniskritik.

Aber auch darüber hinaus bietet der scharfsinnige Verfasser, der die Probleme mit einer klassischen Ruhe ohnegleichen und mit einer besonnenen Nüchternheit entwickelt, einen eigenen wertvollen Beitrag vielleicht mehr für die Logik als die Erkenntnistheorie. Der Verfasser folgt im allgemeinen den Bahnen, die Husserl in seinen epochemachenden logischen Untersuchungen eingeschlagen hat; er nähert sich hie und da auch Natorp, von dem er im allgemeinen doch noch einigermaßen getrennt bleibt; auch mit dem sich selbst kritisierenden Rickert der „Zwei Wege der Erkenntnistheorie" verbindet ihn hie und da eine gewisse Verwandtschaft. Guttmann will Husserl, der nur mehr die heteronome Fassung der normativen Logik berücksichtigt habe, die die Logik als Kunstlehre vom richtigen Denken versteht, dahin ergänzen und erweitern, daß er in erster Linie eine Kritik der autonomen Fassung versucht, die den Begriff der Wahrheit selber in normativem Sinne deutet.

Ich halte seine Kritik in der Tat für überaus glücklich, wenn auch nicht in jedem Punkt für durchaus überzeugend. Die radikale Trennung der Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis von dem sie vollziehenden Bewußtsein, die trotz der Korrelation „zwischen den begrifflichen Bestandteilen, in die sich der ideale Sinn des Urteils, die von uns im Urteilsakt erkannte Wahrheit, zerlegt, und den Momenten des Urteilsaktes selbst, gleichwohl

gesicherte Unabhängigkeit des Bestandes der Wahrheit gegenüber den Akten unseres Denkens“ ist aufs neue glänzend dargetan und erwiesen. Auch darin stimme ich Guttmann durchaus zu, wenn er die transzendentale Logik grundsätzlich über die allgemeine Logik hinausgehen läßt, „die weder eine von ihr selbst verschiedene transzendental logische Gesetzmäßigkeit zu ihrer Voraussetzung hat, noch aus sich heraus zu einer solchen hinführt“. Aber schon der Versuch (der sich besonders gegen Natorp richtet), nachzuweisen, „daß die Forderung, das zu vereinigende Mannigfaltige müsse der Auseinanderhaltung und Zusammenfassung fähig sein, einen sinnlich gegebenen Inhalt des Bewußtseins voraussetzt“, kann für d e n nicht geglückt gelten, der die Ordnungsformen (Sukzession, Koexistenz) nicht in den „tatsächlichen Verhältnissen, die wir in unserem gegebenen Vorstellen antreffen“, begründet sein lassen will. Dieser, wenn ich so sagen soll, transzendental-realistische Zug tritt im Fortgange des Werkes immer stärker hervor. Auch der im Anschluß an Cohen durchgeführte Nachweis, daß die logische Prinzipienlehre im Sinne der vertieften platonischen Hypothesis als eine „quantitativ“ und methodisch niemals apodiktisch gewiß abgeschlossene Exposition der Bedingungen unseres Erkennens aufzufassen sei, führt in einen absehbaren Fluß der Entwicklung und damit, wie hier nicht weiter ausgeführt werden soll, in transzendentale „Realitäten“ hinein. Zwar bleibt die zeitlose Gesetzlichkeit der Wahrheit bestehen. Und so sicher eine fortschreitende „Bewußtseinserfassung“ ist, so wenig will mir neben jenem „Absoluten“ ein Fortschritt der logischen Erkenntnis einleuchten. Ich zweifle gewiß nicht an einem Fortschritt in der F o r s c h u n g der Logik und Erkenntnistheorie; ich meine aber, daß diese Entwicklung sich keineswegs auf das Logische und die Prinzipien des Erkennens selber erstrecken. Mir scheint, daß Guttmann das „Logische“ und das logische Erkennen und die logische Wissenschaft und Erkenntnis des Logischen nicht scharf genug gesondert hat.

In den letzten Kapiteln, die insbesondere das Problem des Verhältnisses des Erfahrungsbegriffes und der Erfahrung selbst, d. h. des Verhältnisses der Erfahrungsmöglichkeit zur Wirklichkeit der Erfahrung, in erster Linie darin den Gegebenheitsbegriff behandeln, wird der irrationale Faktor im empirischen Erkennen immer stärker betont. Da nun dieser außerempirische Grund, auf den die materialen Daten der Erfahrung zurückzuführen sind, nur als existierendes Sein gedacht werden kann, so sieht Guttmann sich zur Anerkennung einer metaphysischen Wirklichkeit genötigt. Der Unterschied von Kant besteht nun aber darin, daß Guttmann die metaphysische Wirklichkeit, die wir unabhängig vom Bewußtsein denken, von den logischen Prinzipien abhängig bleiben läßt, insofern als sie in der Wahrheit begründet sein muß. „Deshalb braucht es uns auch nicht zu beirren, daß wir der metaphysischen Wirklichkeit, die wir als Bedingung des materialen Bestandteils der Erfahrung denken, nicht nur Abhängigkeit von den formalen Prinzipien der Wahrheit, sondern auch eine strenge Gesetzmäßigkeit ihres Zusammenhanges zuschreiben müssen.“ Allerdings lehnt Guttmann jede weitere inhaltliche Bestimmung ab. Allein mich dünkt, daß diese Deutung des Kantischen Ding an sich dem „Transzendentalrealismus“, wenn ich so sagen soll, ein bedenkliches Stück

näher führt. Immerhin wird man gerade in diesen Ausführungen der Verfassers Scharfsinn und Tiefsinn gleichermaßen anerkennen.

Ich konnte natürlich diesen schwierigen Problemen gegenüber auf dem beschränkten Raume keine eigentliche Kritik darbieten; ich habe mich darauf beschränkt, im allgemeinen den Gedankengang des Verfassers zu skizzieren und anzudeuten, wo ich abweichender Meinung bin, wo andere Auffassungen möglich sind. Möge man allgemein das Werk mit Interesse und Nutzen lesen und dem Verfasser für seinen wertvollen Beitrag auch bei Ablehnung dieser oder jener Lösungsversuche sich wie der Referent zu lebhaftem Dank verpflichtet fühlen.

Einbeck (Hannover). Dr. Bruno Jordan.

Platons Dialog Theätet. Übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt. Zweite, der neuen Übersetzung erste Auflage. Philosoph. Bibliothek, Band 82. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchandlung 1911. 192 Seiten.

Diese Arbeit, die keine Bearbeitung der Kirchmannschen, sondern eine durchaus eigene Leistung des Verf. ist, befriedigt in hohem Maße. Daß Apelt als Denker und Philolog einer solchen Aufgabe gewachsen war, wußte man; nun zeigt es sich, daß er auch sprachlich die Schwierigkeiten, die die Übersetzung eines platonischen Gespräches bietet, zu meistern vermag. Die Einleitung, mit der das Buch dem Plane der Sammlung gemäß beginnt, gibt eine klare Übersicht über Absicht und Inhalt des Gesprächs, deutet seine Stellung im System und Entwicklungsgang Platons überzeugend an und weist auf seine Vorzüge und Mängel einsichtig hin. Es folgt eine vorzügliche Übersicht über die Gliederung des Gesprächs und über die den The tet betreffende Literatur (Ritter, C. Über Platons Th. Prg., Ellwangen 1896 ist wohl eine Verwechslung mit dessen Politikosarbeit). Die Übersetzung zeichnet sich durch musterhafte Klarheit und Verständlichkeit aus. Sein Geschick, die griechischen Perioden in kleinere deutsche Gefüge umzuwandeln, ohne ein Wort des Textes zu opfern, ist oft überraschend. Freilich wird die Wiedergabe infolgedessen bisweilen umfangreicher als die Vorlage. Es ließe sich eine Art der Verdeutschung denken, die der Kunst Platons noch näher käme, indem sie dessen Gedanken völlig im Geiste unserer Sprache umdächte. Dann würde sie aber an Treue verlieren, auf die es dem Übersetzer neben der Lesbarkeit vornehmlich ankam, und die die Voraussetzung für ihre wissenschaftliche Benutzbarkeit ist. Vielleicht gelingt es dem Verf. aber bei einer neuen Auflage, die ich ihm aufrichtig wünsche, hier und da die Gedanken noch mehr zusammenzuziehen, ohne der Deutlichkeit zu schaden. Der zugrunde gelegte Text zeigt ein löbliches Festhalten an der Überlieferung. Vortrefflich ist deren Deutung S. 42 (150a): „Denn die Weiber bringen“ usw., S. $109_{30}$ (190c): „Aber auch Du mußt“ usw., ebenso die leichte Änderung S. $78_3$ (171 b) von *ὅταν* in *ὅτι ἄν*, die weitere Eingriffe unnötig macht. An Einzelheiten möchte ich noch folgende bemerken: S. $31_2$ muß es wohl Erineos heißen (s. Pausan. I 38, 5; vgl. Strabon c. 476 *τὴν Ἐρινεόν*); S. $31_{20}$ besser „unmittelbar“ für „direkt“; S. $31_{38}$ „in vieler Beziehung, besonders

aber"; S. $32_{31}$ fehlt „und Forschen" (καὶ ζητήσεις) hinter „Lernen"; S. $33_{35}$ „Jetzt aber " für „So aber... jetzt"; S. $34_{11}$ „an der Seele..... Tugend und Weisheit lobte" für „Die Seele... lobte in Rücksicht auf..."; S. $35_{25}$ „uns" für „euch" (nach der Überlieferung, vorher ἔχομεν); S. $37_{17}$ „glaubten... *was wir meinen*, wenn ..."; S. $37_{34}$ „Frage nach" für „von"; S. $40_{8}$ „Aber" kann fehlen; S. $41_{13}$ „um deren Ähnlichkeit mit ihr zu ehren" für „eine Huldigung" usw.; S. $41_{31}$ „welche Frau und welcher Mann... müssen"; S. $41_{41}$ „Pflege" für „Pflanze" (φυτόν) verschrieben, also „jede Art Pflanze und Samen"; S. $43_{30}$ ist die Wortstellung undeutsch, außerdem fehlt: „καὶ θαυμαστὰ δρῶντες", also: „Wenn sich dann einige von ihnen wieder einfinden, den Verkehr zu erneuern bitten und sich wunder wie benehmen, so verbietet..."; S. $44_{4}$ „unberufen" etwas unedel, vielleicht: es sei mit Gott gesagt"; S. $52_{25}$ „Kälte- und Wärme*gefühl*"; S. $53_{6}$ möchte auch ich eine Lücke vor θᾶττω ἐστίν annehmen; S. $56_{18}$ „etwa" nicht im Text; S. $59_{3}$ „denn nur die Wahrnehmung, die auf etwas anderes geht, wird eine andere"; S. $59_{8}$ nicht „(wie ich)", sondern „(wie das in mir Bewirkte)"; S. $59_{33}$ ist wohl hinter γίγνεσθαι dasselbe Wort ausgefallen (Frey), also: „vom Sein *oder Werden*... es sei *oder werde*"; $59_{38}$ fehlt: „wie der dargelegte Gedankengang zeigt"; S. $71_{20}$ „*ihr* verwandte"; S. $71_{32}$ paßt das handschriftliche ἀληθεῖς nicht in den Zusammenhang; S. $75_{12}$ beginnt wohl mit καὶ ἡμῖν ein unabhängiger Satz; S. $81_{34}$ „Gesetze und Beschlüsse kennen sie weder vom Hörensagen noch vom Lesen"; $100_{34}$ ᾧ bezieht sich auf τὸ κοινόν, also muß „und" fort; $102_{26}$ gibt der Verf. mit Recht das handschr. ᾧ wieder; S. $105_{21}$ „glaubt der" (ἆρα, nicht ἄρα μή); $134_{9}$ Sollte nicht πλέθρον hier das Längenmaß ($^1/_6$ Stadion) sein? Vgl. Z. 12.

Die Anmerkungen, die sich der Übersetzung anschließen, erfüllen in ausgezeichneter Weise den Zweck, das Verständnis des Gesprächs wie überhaupt der platonischen Philosophie zu fördern. Sowohl dem, was der Verf. über den Fortschritt, den diese in der Entwicklung des Denkens bedeutet, als auch über die Mängel, die ihr noch anhaften, sagt, kann ich meist beistimmen. Ebenso, daß er Natorps geistreiche, aber kaum haltbare Deutung der Ideenlehre mit Stillschweigen übergeht. Nur sein psychologischer Standpunkt scheint mir mehrfach veraltet und unklar. Im einzelnen bemerke ich zu diesem Teile folgendes: Anm. 1 S. 149. Die Widmung an Euklid, den Erneuerer der eleatischen Philosophie, kann einen Hinweis auf das wahre Sein und damit das wahre Wissen bedeuten, wie vielleicht die Worte des Sokrates 143 d über Kyrene eine Abweisung Aristipps enthalten. In der Zeitsetzung des Gesprächs stimme ich mit A. überein. Der Tod Theätets ist kaum in das Jahr 394 zu setzen. Denn in fünf Jahren konnte sich dieser aus einem jungen Burschen (μειράκιον) nicht zu dem berühmten Mathematiker entwickeln. Auch stand wohl Aegina im korinthischen Kriege auf Seiten Spartas, so daß der verwundete Athener nicht in dessen Hafen gebracht werden durfte. Dagegen hält im Jahre 368 auch Athen zu Sparta. Anm. 14 S. 158 Z. 3 von unten: alle für allein. Anm. 45: Plato betrachtet auch die Bewußtseinsvorgänge als Bewegungen, und diese lassen sich nicht auf Orts-

veränderungen zurückführen. Auf die psychologischen Irrtümer, die m. A. n. den Anmerkungen 47 und 54 anhaften, einzugehen, würde hier zu weit führen.

Ein Register schließt dieses vortreffliche Buch, das den Wunsch nach mehreren seinesgleichen erweckt. R. Philippson.

Eduard Zellers Kleine Schriften. Unter Mitwirkung von H. Diels und K. Holl in Berlin herausgegeben von Dr. Otto Lenze. II. Band. Berlin 1910, Georg Reimer. 602 S.

Voll Ehrfurcht und dankbarer Erinnerung habe ich dies Buch zur Besprechung entgegengenommen. War doch Zeller auch mein Lehrer; seine Vorlesungen und noch mehr seine Schriften haben mich in die Geschichte der alten Philosophie eingeführt. Mit ihm habe ich meine Dissertation beraten; sein vornehmer Geist hat sie gutgeheißen, obgleich der Schüler öfters in ihr dem Meister zu widersprechen wagte. Er hat mich im Doktor- und Staatsexamen geprüft. Seine strenge Wissenschaftlichkeit, die sich nie durch vorgefaßte Meinungen zur gewaltsamen Umdeutung des Überlieferten verleiten, ihn nie aus Vorliebe die Mängel, aus Abneigung die Verdienste eines Denkers verkennen ließ, und die doch nicht der warmen Begeisteruug für die großen Geisteshelden ermangelte, ist mir immer in meiner bescheidenen Tätigkeit auf wissenschaftlichem Gebiete ein Vorbild gewesen. Seine Arbeiten, die zum größten Teile und nach seiner Eigenart am erfolgreichsten die Geschichte der Philosophie behandelten, gehören nun selbst der Geschichte der Wissenschaft an. Es erübrigt sich daher, sie im einzelnen zu besprechen. Ich begnüge mich, die wichtigsten, die dieser Band enthält, zu kennzeichnen, und möchte nur noch auf den musterhaften Stil hinweisen, der alle seine Schriften auszeichnet, einen Stil, der durch seine Klarheit, Reinheit und maßvolle Wärme unmittelbar anspricht und durch gelegentliche schwäbische Eigenheiten noch besonders anmutet. Was Zeller in seinem Aufsatze über Sprachstatistisches (S. 111) über den Periodenbau sagt, gilt für seinen eigenen, und eine Anwendung seiner dort geübten sprachstatistischen Methode auf seine Schriften hat mir gezeigt, daß das, was er bei richtiger Anwendung dieser Methode auch bei Strauß' wissenschaftlichen Arbeiten gefunden hätte, bei ihm zu beobachten ist, daß nämlich seine Perioden bei fortschreitendem Alter kürzer und übersichtlicher werden.

Die erste Abteilung dieses Bandes beschließt die kleineren Schriften zur Geschichte der Philosophie (1892—1902). Ich hebe daraus als besonders wichtig hervor: (29) Platos Mitteilungen über frühere und gleichzeitige Philosophie (1892); (36) Sprachstatistisches (1898), das mir aber, wie schon gesagt, verfehlt erscheint; (37) Zur Vorgeschichte des Christentums. Essener und Orphiker (1899), ein Aufsatz, der jetzt besonders zeitgemäß ist. Die zweite Abteilung enthält Aufsätze zur Systematik der Philosophie (1845 bis 1900). Der Wert des Aufsatzes (1): Gedanken über deutsche Universitäten (1845 f.) ergibt sich schon aus der Tatsache, daß einige seiner wichtigsten Forderungen seitdem erfüllt, andere auch jetzt noch beachtenswert sind. Nr. 5 Gymnasium und Universität (1890), gleichsam eine Ergänzung

des vorigen, erfreut durch das überzeugende Eintreten für die Sonderart und die Sonderaufgabe der Gymnasien. Nr. 6 und 7 Über Metaphysik als Erfahrungswissenschaft (1895) und Über Systeme und Systembildung (1899) zeigen den Weg, auf dem Metaphysik allein noch möglich ist. Nr. 2. Über die Freiheit des menschlichen Willens usw. (1846 f.) und Nr. 9 Über den Einfluß des Gefühls auf die Tätigkeit der Phantasie (1900) sind feinsinnige Analysen sittlicher und psychologischer Tatsachen. Dagegen scheinen mir Nr. 3 und 4 Über die Messung psychischer Vorgänge (1881-82) durch die Fortschritte der experimentellen Psychologie überholt. — So haben wir denn den pietätvollen Herausgebern zu danken, daß sie uns auch diese Gaben eines unserer großen Forscher so bequem zugänglich gemacht haben. R. Philippson.

Th. Ruyssen, Schopenhauer. 1 vol. de la collection les Grands Philosophes. Paris, Alcan. 1911. 5 Frcs.

Il faut savoir gré à l'auteur du courage qu'il a eu de négliger le merveilleux talent d'essayiste de Schopenhauer pour éprouver la solidité de sa construction systématique; M. Ruyssen, si sensible qu'il se montre à l'attrait du styliste et de l'observateur aigu, a voulu surtout nous faire connaître le philosophe, trop souvent oublié. Le péril était de vouloir systématiser et rendre à tout prix cohérente la pensée de Schopenhauer; mais M. Ruyssen nous avertit avec une grande prudence, chaque fois que les nécessités de l'exposition l'amènent à préciser, plus qu'il ne convient, les articulations du système. De plus il sait voir la „pauvreté logique" de cette philosophie dont les propositions se développent moins par enchaînement géométrique qu'elle ne se juxtaposent comme une série d'intuitions (p. 46 sq.), et, dans le détail, l'obscurité et le peu de lien de la classification des diverses formes du principe de raison suffisante et des divers ordres de vérités (p. 162; 168); il a bien montré la superposition de trois et même de quatre morales différentes, la morale de la justice, celle de la pitié, celle de l'abnégation, et l'eudémonisme pratique des Aphorismes (p. 344; 356). On pourrait être tenté et il serait naturel de rattacher le pessimisme concernant la valeur de la vie à la théorie métaphysique de la volonté; et en effet, M. Ruyssen paraît parfois (p. 218) déduire le pessimisme de l'irrationalisme: néanmoins comme il le remarque ailleurs (p. 281), non seulement le volontarisme n'implique pas nécessairement le pessimisme, mais encore il se présente appuyé sur des raisons d'expérience plutôt que de théorie; tel était le peu de souci de Schopenhauer pour la dialectique, lorsque l'expérience peut la remplacer (p. 279); au reste „le raisonnement, chez lui est toujours clair et direct; c'est celui d'un bon sens avisé et exigeant; mais il est toujours un peu court, et ne tend qu'à ramener l'esprit à l'intuition" (148). Il a reçu du romantisme, avec une sorte de mélancolie qui penche vers le nihilisme, un grand mépris du concept et de la pensée discursive (p. 97). C'est uniquement de l'intuition, particulièrement de l'intuition artistique que dérive la théorie des Idées qui n'est nullement suggérée par les thèses maîtresses du système (p. 239). Même inconséquence dans chaque doctrine prise en elle même; la théorie capitale de la

volonté contient des ,,termes fâcheusement flottants, parfois inconsistants" (p. 202); et c'est plutôt par une interprétation, sans doute bien fondée, mais qui s'écarte un peu du texte que M. Ruyssen arrive à définir l'expérience que nous avons du vouloir, expérience qui n'est ni une représentation ni une intuition, comme ,,une expérience agissante volontaire" (p. 200) qui exige l'action plus que la contemplation. En revanche ,,la fragilité théorique de l'hypothèse est rachetée par la surabondance des confirmations de l'expérience".

Cependant M. Ruyssen a tenté, au milieu de ces intuitions multiples, de trouver le thème unique de sa philosophie; ce thème, ce n'est ni le pessimisme, ni la théorie de la volonté, mais l'irrationalisme; cette philosophie est le ,,type le plus outrancier et en son genre le plus achevé de l'irrationalisme systèmatique" (p. 375). C'est par là qu'il a pu concilier la liberté avec le déterminisme, car c'est parce qu'elle est dans un plan absolument autre que l'intelligence que la chose en soi, la volonté, est une et libre (p. 212). De l'irrationalisme découle naturellement le pessimisme (p. 218) et l'athéisme, tandis que le rationalisme des idéalistes ,,postkantiens" s'épanouissait naturellement en optimisme. En morale (p. 220), c'est l'irrationalisme moniste qui lui donne le moyen d'échapper au désespoir ,,puisque l'agent moral, loin d'être perdu dans l'univers, en est le support".

Chacune des thèses essentielles, posée indépendamment par une intuition directe, pourrait donc peut-être, tout au moins dans certains cas, se rattacher aux autres par une logique interne. Mais il y a entre la logique interne d'un système et les intuitions diverses et isolées un intermédiaire qui est le caractère et l'individualité du philosophe. C'est avec raison, nous semble-t-il, que M. Ruyssen soutient contre K. Fischer, que le système de Schopenhauer a sa racine dans son caractère (p. 81—95).

Dans la conclusion de ce bel ouvrage, M. Ruyssen montre bien les raisons du succès durable du système. Schopenhauer a procédé à ,,un filtrage du Kantisme"; il n'en a retenu que les éléments qui pouvaient être intégrés aux principales théories du XIXe Siècle; le volontarisme s'accorde tout naturellement avec le transformisme, et la théorie du primat de la volonté touche au pragmatisme. Ce furent sans doute ces nouveautés qui empêchèrent la génération de 1825 de comprendre Schopenhauer. M. Ruyssen n'a pas cité, à côté de deux critiques de 1820 et de 1829, un compte rendu du monde de Ernst Reinhold (Handb. der allg. Gesch. d. Philos., 1830, III, 486—491) qui sans refuser au Système ,,quelque chose de subtil d'intéressant et d'original", le rapprochait de la doctrine de Herbart, en faisant une ,,conciliation de l'idéalisme et du réalisme" et en le présentant comme une ,,hypothèse panthéiste". Vains efforts pour envelopper dans de vieux habits de nouvelles façons de penser! Emile Bréhier.

O. Hamelin, Le système de Descartes, publié par L. Robin. Paris, Alcan. in-8⁰. 1911. XI—392 p. 7,50 Frcs.

Il faut savoir gré à M. Léon Robin d'avoir publié, dans ce volume les leçons consacrées au système de Descartes par le regretté Hamelin. Dans

une préface, M. Dürkheim caractérise la méthode qu'a suivie, dans l'histoire de la philosophie, l'auteur de l'*Essai sur la représentation*; c'est une érudition très exacte, un esprit critique très rigoureux mis au service d'une remarquable intelligence philosophique, qui saisit un système non comme une somme d'éléments juxtaposés, mais comme le développement d'une pensée unique qui s'actualise: entre une histoire faite d'accidents, et une histoire complètement pénétrée par la nécessité rationnelle, Hamelin fait revivre la conception aristotélicienne où la raison se mêle à la contingence.

On conçoit d'ailleurs combien une pareille méthode est d'application délicate; l'exposition objective du système y est sans cesse confrontée, plus ou moins consciemment, avec une interprétation du même système, interprétation qui donne à chaque théorie de Descartes leur signification et leur valeur. Car c'est de la valeur qu'il s'agit, si l'histoire doit servir à la culture philosophique. Tout le danger de subjectivisme que pourrait offrir pareil procédé est écarté par la très scrupuleuse érudition de l'auteur.

Cette méthode est d'ailleurs remarquablement propre à nous faire discerner dans la philosophie de Descartes ce qui y est vraiment nouveau, original et fécond. Cependant Hamelin ne paraît pas avoir atteint, dans ces leçons, une vue d'ensemble. L'étude successive de chacune des articulations du système donne lieu à toutes sortes d'ingénieuses et profondes remarques; aucune conclusion ne vient mettre en relief les idées essentielles.

Sur l'ordre des parties de la philosophie, Hamelin démontre que Descartes, en intercalant la métaphysique entre la méthode et la physique, n'a fait que suivre l'ordre réel du développement de sa pensée; d'ailleurs croire qu'il appuie directement la physique sur la méthode, c'est faire de lui un réaliste; et c'est dans son idéalisme que Hamelin voit la raison pour laquelle il a voulu justifier d'abord sa méthode par une métaphysique.

Au sujet de la méthode, deux questions se posent avant tout: Quel est le véritable objet de la méthode? Quel est le rapport de la méthode et de la métaphysique? Sur le premier point, Hamelin fait voir que le critérium de l'évidence concerne le but et non la méthode de la connaissance, que l'intuition et la déduction ne sont pas davantage des procédés méthodiques mais bien des connaissances naturelles, et que la méthode est faite finalement non pour donner des préceptes à ces facultés de connaître mais pour les mettre à même de s'exercer. La principale règle est donc l'ordre; mais pour suivre l'ordre, il faut dégager les degrés de complexité des problèmes (analyse), et, pour cela, dénombrer et énumérer ces degrés (règle de l'énumération). Cette même distinction entre la connaissance naturelle et la connaissance méthodique permet de résoudre le second problème: le particulier, dit-on, précédant toujours le général, la connaissance méthodique concrète, donc la métaphysique, devrait précéder la connaissance de la méthode; or, malgré un texte de l'*Inquisitio veritatis*, la méthode doit être antérieure. Comment est-ce possible? C'est qu'en effet une connaissance concrète a précédé la méthode, mais c'est la connaissance naturelle (60—104). — Au sujet de la métaphysique, Hamelin note une lacune importante dans le doute méthodique; le doute porte sur les jugements mais non pas sur les idées dont la

valeur cependant, au point de vue idéaliste, a besoin d'être assurée. Quant à l'hypothèse du malin génie, elle implique la supposition non de la fausseté radicale de l'intelligence, mais de la pression d'une nature irrationelle et sans homogénéité avec elle. Le cogito amène une remarque importante; contrairement à l'interprétation traditionelle, Hamelin en fait un raisonnement, non pas certes un raisonnement partant de prémisses universelles, mais un processus vécu, une marche de la pensée à l'être (107—135). Ici se pose la question du cercle vicieux: le critère de l'évidence est garantie par l'existence de Dieu, et c'est lui seul d'autre part, qui a pu nous certifier la vérité de cette existence. Au fond, pense Hamelin, la garantie de la véracité divine n'est qu'un moyen d'échapper à l'hypothèse du malin genie; l'être même, l'être universel est raison, pensée absolue; si la rationalité de l'être est assurée, les modes de eonnaître voisins de l'évidence, la déduction, la mémoire peuvent être employés avec sécurité (136—191). Ici apparaît pour la première fois cette espèce de dualisme entre la pensée individuelle qui est le point de départ de Descartes, et la pensée absolue qu'il doit atteindre pour fonder la science universelle. Comme le montre Hamelin (p. 200 sq.) c'est ce dualisme qui constitue la véritable difficulté de la preuve ontologique. Mais si l'on se place au point de vue de l'être parfait, la véritable originalité de Descartes, ce qui le distingue entièrement de Spinoza (cf. surtout p. 290—309), c'est son volontarisme, e'est la théorie eréationniste qu'il a poussé plus loin qu'aucun prédécesseur, puisqu'il étend la création aux essences.

Il semble que les conclusions générales de l'ouvrage apparaissent surtout dans le chapitre sur la théorie de la certitude (152—166) et sur l'idéalisme de Descartes (167—182). Descartes d'une part reste dans la tradition de la seolastique, en considérant l'entendement comme purement passif avec des objets tout faits agissant sur lui de l'extérieur; les liens mêmes des objets sont considérées comme des choses, et si les idées sont considerées, au moyen du doute méthodique, comme indépendantes de choses extérieures, il n'en reste pas moins qu'elles eontinuent à exister dans la pensée comme des choses toute faites. Mais d'autre part, Descartes, en distinguant profondément l'idée du jugement, en montrant le part de la volonté dans l'erreur, enfin en définissant la pensée non comme une chose mais comme un rapport de termes eorrélatifs, a été fort loin dans la voie de l'idéalisme subjectif.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Emile Boutroux, William James. 1 vol. in-12, 142 p. Paris, Armand Colin, 3 Frcs.

„Philosophie très cohérente, en somme, et de plus en plus claire à mesure qu'elle se développe.“ Le mérite de l'ouvrage de M. Boutroux est, en effet, d'avoir saisi, dans la continuité de son développement, l'oeuvre du penseur américain; la philosophie de James ne va pas de l'expérience à l'idée, mais d'une expérience à une expérience plus large qui comprend et rend intelligible la précédente. M. Boutroux interprète le pragmatisme avec une grande profondeur: Il apparaît clairement, d'après lui, que c'est l'expérience

religieuse qui est la fin et en quelque sorte le mot de l'énigme de toute la pensée de James (p. 136). Elle est d'abord le terme dans l'élargissement successif de l'expérience qui va de la physiologie mécaniste, à la psychologie où la conscience nous montre une continuité d'éléments multiples, puis à la religion où les consciences s'interpénétrent (Ch. I et II). C'est elle qui domine le pragmatisme, et nous fait trouver un critère du vrai (la vérification par les conséquences) qui donne un sens à la vérité religieuse non moins qu'à la vérité physique. Pour Bergson comme pour James, remarque profondément M. Boutroux, notre connaissance pratique est incomplète, mais non pour les mêmes raisons; pour Bergson la connaissance véritable (intuition) est à chercher dans une direction opposée à celle de la connaissance pratique; pour James elle est à chercher dans la même direction poussée jusqu'au bout; alors se produit l'expérience totale identique au réel (Ch. III). C'est encore l'expérience religieuse qui est au fond de sa méthaphysique pluraliste; le pluralisme n'est que la condition matérielle de l'harmonie, de l'interpénétration des êtres qui est l'objet dernier de la vie morale et religieuse (Ch. IV). Sa pédagogie elle-même consiste essentiellement dans la lutte contre le mécanisme, contre l'idée fixe, qui doit faire du corps et de l'âme de bons outils pour la vie spirituelle (Ch. V). Aussi combien M. Boutroux a-t-il raison de faire rentrer la philosophie de James dans la grande tradition classique, et d'y voir, au moins à l'état d'ébauche, non pas l'intellectualisme abstrait, à quoi l'on veut souvent réduire des systèmes comme ceux de Platon ou d'Aristote, mais ce rationalisme concret, où l'intelligibilité signifie la pénétration réciproque de l'idéal et du réel.

D'autre part, et non moins clairement, c'est l'expérience même qui a conduit James à cette fin. Il ne faut pas juger de l'expérience par une idée préconçue; chaque expérience ou vision directe du réel trouve en elle-même sa justification. Dès lors les objets de l'expérience religieuse ne peuvent être ni exclus par l'expérience physique, ni inclus en elle: ni exclus, comme le fait le positivisme; car ce serait faire de l'expérience physique la mesure de toutes les autres; ni inclus; car ces objets seraient non plus expérimentés, mais conclus. C'est donc sa conception très vaste et très vivante des sphères d'expérience irréductibles et cependant solidaires qui lui permet d'introduire au-dessus du moi la société religieuse des consciences.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Paul Gaultier, La Pensée contemporaine (les Grands Problèmes). Paris, Hachette, 1911, in-12. 312 p. 3,50 Frcs.

Série d'essais dans lesquels l'auteur donne des exposés des doctrines épistémologiques de Poincaré et Leroy, du réalisme et de la vie intérieure suivant Bergson, de la théorie des sentiments de Ribot, de la théorie de la liberté de Boutroux et Bergson, de l'esthétique de Charles lalo, de l'ironisme de Paulhan, des idées sociales de fouillée, des idées politiques de G. le Bon, du pluralisme de Boex-Borel, du pragmatisme de James. C'est un exposé assez fidèle et vivant des principales tendances de la philosophie contemporaine en France. Il n'y a entre ces articles qu'un lien assez lâche: l'auteur

a cependant des préférences dogmatiques. Il paraît surtout chercher dans l'anti-intellectualisme et dans les doctrines qui mettent en valeur la réalité et l'efficacité de la conscience un moyen de maintenir certaines affirmations traditionelles. Bien que la pensée soit très disséminée, l'originalité de ce livre nous paraît être en effet de montrer que l'anti-intellectualisme poussé jusqu'au bout ne saurait en rester ni à la science purement conventionnelle de Poincaré et Leroy, ni au pluralisme absolu de Boex-Borel, ni au pragmatisme de James et de Schiller. Toutes ces doctrines nihilistes contiennent en effet par ce qu'elles nient un résidu d'intellectualisme; leur nihilisme est contrebalancé non seulement par l'affirmation de la réalité de la conscience qui donne un type nouveau d'unité et de réalité (Bergson), mais encore plus par celle de l'efficacité des idées rationnelles (fouillée).

Bordeaux. Emile Bréhier.

N. Vaschide et Raymond Meunier, La Psychologie de l'Attention. 1 vol. de la coll. de psychol. expérimentale. Paris, Bloud, in-12. 198 p.

Ce petit livre a été précédé, dans la même collection, d'une pathologie de l'Attention par les mêmes auteurs. Les auteurs, rompus à la pratique expérimentale, donnent d'abord tout l'essentiel de la technique des laboratoires dans l'étude de l'attention et des résultats de cette technique; ces deux premiers chapitres, conçus avec beaucoup d'esprit critique, seront fort utiles au débutant. Puis ils ont choisi quelques groupes de faits qui leur ont paru les plus importants, et à propos desquels ils exposent le résultat de leurs recherches personelles (attention pendant le sommeil) et des recherches de Binet (attention et suggestibilité) et de Beaunis (hypnose et attention). Enfin vient un chapitre sur les théories de l'attention. Mais ce livre qui fait si bien connaître la question au point de vue expérimental, a encore un autre intérêt: ,,ce n'est point une revue générale que nous avons voulu tenter: c'est une position de problème montrant toute l'étendue d'une question qu'on a, pensons-nous généralement trop limitée.“ Et en effet les auteurs arrivent à une conception dynamique de l'attention; l'attention n'est pas un fait exceptionnel qui se présente seulement sous deux formes: volontaire et spontanée; mais ,,elle est la plus universelle des fonctions de notre vie mentale; elle est à l'intelligence ce que l'irritabilité réflexe est au système nerveux. Elle n'est pas un état: elle est un acte.“

Bordeaux. Emile Bréhier.

G. Milhaud, Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique. 1 vol. in-8⁰. Paris, Alcan, 1910. 235 p.

Dans ce volume, le remarquable historien de la pensée scientifique a réuni un certain nombre d'articles: 1. Tannery: hommage rendu à la mémoire de l'auteur de ,,Science Hellène“. — 2. La pensée mathématique; il voit, chez les grands philosophes, une sorte de ,,vertige né du maniement ou simplement du contact des spéculations des géomètres“. L'apparition des mathématiques est le fait fondamental dans la constitution des sciences

positives; non pas, comme l'a dit Comte, qu'elles les précèdent chronologiquement, mais „en donnant à l'homme de goût de la libre recherche, en lui donnant le sentiment qu'il peut prétendre à expliquer et à comprendre par les ressources de sa raison, elles ont transformé les conditions dans lesquelles il observait et dégageait les lois" (p. 38). — 3. Les origines des sciences mathématiques dans les civilisations orientales et égyptiennes: l'apport de l'orient dans la science grecque. Il reproduit d'abord deux leçons de 1892, dont voici la conclusion. p. 107: „L'orient a transmis aux Grecs un ensemble de connaissances pratiques, qui ont pu servir de base à leur science, mais celle-ci leur appartient bien véritablement. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle a pour unique but la recherche de la vérité." Cette conclusion est appuyée sur une enquête approfondie qui utilise les découvertes récentes des orientalistes: en arithmétique l'inscription cunéiforme assyrienne traduite par Hincks montre l'emploi d'une numération sexagésimale, et un essai assez timide pour se servir dans l'écriture des nombres de la valeur de position des symboles; le papyrus du Rhind (XVIIIe dynastie), manuel du calculateur, destiné à résoudre des questions pratiques, ne connaît que la duplication et ignore la division. En géométrie, le même papyrus sait évaluer l'aire du carré, mais donne une évaluation en général inexacte de l'aire des quadrilatères, et une intéressante approximation de l'aire du cercle: enfin en Chine et dans l'Inde et peut-être en Egypte on connaît la propriété du triangle qui a pour côtés 3, 4 et 5 de renfermer un angle droit. Mais il n'y a aucune tentative pour les justifier rationellement. Les données astronomiques des orientaux sont assez connues, et la tâche de l'auteur se borne à montrer par quelles observations extrêmement simples ils avaient pu arriver à fixer les équinoxes, et à prédire, d'une manière d'ailleurs fort imparfaite les eclipses. Un article de 1910 vient non pas modifier la conclusion, mais reconnaît que la mathématique orientale était plus riche qu'on ne pouvait le croire il y a vingt ans. D'abord un papyrus de Cahun (XIIe dynastie) prouve définitivement en Egypte la connaissance usuelle du triangle dont les côtés sont 3, 4 et 5. Plus important est le traité hindou d'Apastamba dont le contenu remonterait au-delà du VIIe Siècle avant l'ère chrétienne; non seulement il indique d'autres triangles rectangles à côtés entiers que le triangle 3—4—5; mais il donne l'énoncé général de théorème du carré de l'hypothénuse, donne pour construire la diagonale d'un carré une curieuse approximation de $\sqrt{2}$, et résout le problème de la transformation d'un rectangle en carré, et d'un carré en carré plus grand. Mais, à la suite de Cantor et de Thibaut, l'auteur fait voir comment ces propositions et ces solutions pouvaient s'appuyer non sur des démonstrations raisonnées, mais sur des démonstrations intuitives très simples ou sur des inductions de l'expérience. Il n'en reste pas moins que la géométrie pythagoricienne devait se constituer d'abord moins par la découverte de propositions nouvelles que par celle d'une démonstration rigoureuse de propriétés déjà connues. — 4. Le traité de la méthode d'Archimède: à propos du manuscrit d'Heiberg (H e r m è s , XLII; Revue générale des sciences, nov. et déc. 1907). Les démonstrations proposées par Archimède et fondées sur la mécanique manque-

raient de rigueur à son sens, parce qu'elles introduiraient une notion que toute la géométrie grecque tendait à exclure, celle de mouvement; et la composition des aires par une somme d'éléments linéaires, employée dans la démonstration, indique moins la substitution d'une méthode analogue à la méthode infinitésimale des modernes à la méthode grecque d'exhaustion que le retour à des vues plus anciennes et plus intuitives. — 5. Descartes et la géométrie analytique. Tous les historiens du XIXe Siècle ont vu la nouveauté de la Géométrie de Descartes dans l'invention de la géométrie analytique: or c'est ce que n'ont pensé ni Descartes, ni Fermat qui applique, indépendamment de lui, les mêmes procédés de représentations des courbes, ni aucun mathématicien du XVIIe Siècle. C'est que les procédés de la géométrie analytique, l'emploi des coordonnés (l'auteur en donne un exemple convaincant) avaient été déjà découverts par les Grecs. — 6. Descartes et la loi des Sinus. M. Milhaud donne une démonstration définitive que Descartes n'a pas copié Snellius: l'idée de la loi est née indépendamment chez l'un et chez l'autre d'après les suggestions de Kepler, leur maître commun en optique. — 7. Les lois du mouvement et la philosophie de Leibniz. Cet article montre comment la mesure de la force motrice que Leibniz a substituée à celle de Descartes se rattache à sa métaphysique. — 8. Descartes et Newton, défense du cartésianisme contre certaines tendances à voir chez Newton la première apparition de l'esprit positiv.

Bordeaux. Emile Bréhier.

---

## Erklärung, Josef Popper (Lynkeus) betreffend.

Die Unterzeichneten bitten Sie, hochgeehrter Herr Professor, als den Herausgeber des „Archiv für Geschichte der Philosophie" um gefällige Aufnahme folgender Erklärung.

Wir haben mit Befremden in Ihrem so vortrefflich geleiteten und wissenschaftlich hochstehenden „Archiv" Bd. 25, Heft 1, S. 2 (1911) die ablehnende und wenig achtungsvolle Beurteilung des Werkes von Lynkeus „Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen" (Leipzig 1910) gelesen. Wir alle kennen den Verfasser als scharfen Beobachter, feinsinnigen Schriftsteller und mathematisch-technisch geschulten Gelehrten. Vor allem aber verehren wir in ihm den warmfühlenden Menschen, der in vollkommener Unabhängigkeit dasteht und sein wissenschaftliches und schriftstellerisches Können dazu verwendet, um die Forderung Kants, jeden Menschen als Selbstzweck anzusehen, nicht etwa theoretisch neu zu begründen, sondern als praktisch durchführbar zu erweisen. Lynkeus ist der Schriftstellername des Herrn Josef Popper, Ingenieur in Wien. Er hat eine Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen, besonders auf dem Gebiete der Flugtechnik veröffentlicht, die in Fachkreisen sehr geschätzt werden. Seine

in vielen Auflagen verbreiteten „Phantasien eines Realisten" enthalten unserer Überzeugung nach Gedanken und Szenen von bleibendem Wert. Die kleine Schrift „Die technischen Fortschritte nach ihrer ästhetischen und kulturellen Bedeutung" (1886) betrachten wir als einen wertvollen Beitrag zur Ästhetik und Kulturphilosophie. Das in dritter Auflage vorliegende Werk von Popper-Lynkeus „Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben" enthält neben einer vortrefflichen Charakteristik Voltaires, zu dessen hundertjährigem Todestage die erste Auflage im Jahre 1878 erschien, eine ganze Reihe sozial-reformatorischer Vorschläge, in denen der Verfasser ohne radikale Änderung der Gesellschaftsordnung den wichtigsten Forderungen der Menschlichkeit gerecht werden will. Die praktische Durchführbarkeit dieser Vorschläge wird der Verfasser in einem größeren, mit statistischen Nachweisen versehenen Werke zu erweisen suchen, das dem Abschlusse nahe ist. Das im Archiv so ungünstig beurteilte Buch über das Individuum, das als Einleitung zu dem größeren Werke gedacht ist, tritt mit großer Wärme für den Wert eines jeden Menschenlebens ein und soll den Reformplänen des Verfassers in bezug auf die Nähr-Armee, den Krieg und die Rechtspflege zur Grundlage dienen. Wir sprechen deshalb die Überzeugung aus, daß der Gelehrte und Schriftsteller Josef Popper-Lynkeus als warmfühlender und zugleich praktisch-besonnener Sozial-Reformator die ernste Beachtung aller derjenigen verdient, denen am geistigen und sittlichen Fortschritt der Menschheit gelegen ist.

Dr. Rudolf Eisler, Wien. — Ing. Leo Gilbert, Wien.

Rudolf Goldscheid, Wien. — Prof. Dr. Wilhelm Jerusalem, Wien.

Prof. Dr. Anton Lampa, Prag. — Prof. Dr. Ernst Mach, Wien.

Prof. Dr. Robert Michels, Turin. — Dr. Julius Ofner, Reichsratsabgeordneter, Wien.

Prof. Dr. Josef Petzoldt, Spandau bei Berlin.

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

## A. Deutsche Literatur.

Abhandlungen zur Geschichte des Skeptizismus. Herausgegeben von A. Goedecemeyer. Leipzig, Diederich.

— der Fries'schen Schule. B. III. H. 4. Göttingen, Vandenhoeck.

Ästhetik, Textausgaben und Untersuchungen zur Geschichte der —. Hrsg. von A. Winkler. Wien, Schmid.

Bäumker, F., Die Lehre Anselms von Cantenbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. Müster, Aschendorf.

Elkanay ben Aaron, Die moralische Weltordnung und das Gesetz der Menschengeschicke. Leipzig, Wigand.

Flügel, O., Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 5. Aufl. Langensalza, Beyer.

Freimark, H., Moderne Theosophen und ihre Theosophie. Leipzig, Heims.

Gilbert, O., Griechische Religionsphilosophie. Leipzig, Engelmann.

Groß, F., Eine Darstellung der Kantischen Welt- und Lebensanschauung. München, Bruckmann.

Henning, H., Goethe und die Fachphilosophie. Straßburg, Bongard.

Jaeger, W., Zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin, Weidmann.

Kastil, A., Fries Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Göttingen, Vandenhoeck.

Kesseler, K. R., Euckens Bedeutung für das moderne Christentum. Bunzlau, Kreschmer.

Levinstein, G., Philosophische Betrachtungen. Nachlaß. Berlin, Simion Nf.

Schellings Werke. 3 Bände. Philosophische Bibliothek. Leipzig, Meiner.

Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Hrsg. von H. Schmidt. Leipzig, Kröner.

Schroeter, J., Plutarchs Stellung zur Skepsis. Leipzig, Diederich.

Uebele, W., Tetens, nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Berlin, Reuther.

Ziegler, J., Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Berlin, Reimer.

### B. Englische Literatur.

Cumont, F., Oriental Religions in Roman Paganism. Chicago.

Hodge, F., Locke and formal Discipline. Linchburg.

Hundson, W., The Treatment of Personality by Locke, Berkeley and Hume. The University of Missouri Studies.

James, W., Memories and Studies. London, Longmans.

Margoliouth, D., The Poetics of Aristotle. London, Hodder.

Meredith, J., Kants Critique of Aesthetic Judgment. Oxford, Clarendon Press.

Muir, W., The Life of Mohammad from original Sources. Edinburgh, Grant.

Pott, H., Fr. Bacon and his Secret Society. London, Banks.

Richards, H., Platonica. London, Grant Richards.

Royce, J. W. James, and other Essays on the Philosophy of Life. New York, Macmillan.

### C. Französische Literatur.

Berr, H., La synthèse en Histoire. Paris, Alcan.

Lechami. Précis de philosophie. Paris, Hatier.

Levy, L., Maïmonide. Paris, Alcan.

Maire. Bibliographie sur Pascal. Paris, Hermann.

Villey, P., L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et Rousseau. Paris, Hachette.

### D. Italienische Literatur.

Amendola. Maine de Biran. Firenze.

Cimbali. Il nuovo diritto internationale. Roma, Lux.

Gentile, G., Bernardino Telesio. Bari, Laterza.

Perego, L., L'idealismo etico di Fichte e il socialismo contemporaneo. Modena, Formiggini.

## Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.* Bd. 144. H. 2. Braun, O., Herders Kulturphilosophie. Schwarz, Zum 60. Geburtstage Falckenbergs.

*Philosophisches Jahrbuch.* Bd. XXV. H. 1. Bäumker, Über die Philosophie Bergsons.

*The philosophical Review.* Vol. XXI. No. 121. Külpe, Contribution to the History of the Concept of Reality. Lovejoy, The Problem of Time in Recent French Philosophy. Rogers, Nietzsche and Democraty.

*Mind.* No. 81. Leone, The Vedantic Absolute.

*The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.* Vol. IX. No. 2. Montague, The New Realism and the Old.

*The Hibbert Journal.* Vol. X. No. 2. Lodge, Balfour and Bergson. Rivers, The primitive conception of death.

*Revue de Métaphysique et de Morale.* An. XX. No. 1. La Chesnais, La Nature et l'Homme d'après S. Ibsen. Nerero, La socio-psychologie de W. Wundt.

*Revue de Philosophie.* An. XXII. No. 1. Louis, Note sur le prétendu fidéisme de Pascal.

— No. 2. Mentré. Note sur les origines de l'idée de raison chez Cournot.

*Revue philosophique.* An. XXXVII. No. 1. Basch, Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine.

*Revue Néo-Scolastique.* An. XVIII. No. 72. Lottin, Le libre arbitre et les lois sociologiques d'après Quebelet. Krebs, Le treité ,,de esse et essentia'' de Thierry de Fribourg. Du Roussaux. Le néo-dogmatisme. De Wulf. Le mouvement néo-scolastique.

*La Cultura Contemporanea.* V. V. Fasc. 1. Neal, Il nuovo realismo americano.

*La Cultura filosofica.* An. V. No. 5—6. Masci, Gli ,,Studi kantiani''. Zuccante. Il Prof. Tocco e la questione platonica. Mondolfo, La Filosofia di G. Bruno e la Interpretazione di Tocco. Caló, Gli studi di storia religiosa del Tocco. De Sarlo, Il Significato del Neocritismo.

# Zur Besprechung eingegangene Werke.

## A. Deutsche Literatur.

Andressen, W., Der Wert der Rechtsgeschichte und seine Grenzen. 1911. Leipzig, Frankfurter.

Braun, O., Grundriß einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Leipzig, Göschen.

Cunz, Th., Geschichte der Philosophie. Marburg, Elwert.

Eucken, R., Können wir noch Christen sein? 1911. Leipzig, Veit.

Fay, A., Die Idee. Leipzig, Teichmann.

Gloege, G., Novalis „Heinrich von Osterdingen" als Ausdruck seiner Persönlichkeit. 1911. Leipzig, Avenarius.

Hamilton, E., Perzeptionalismus und Modalismus. Übersetzt von Klose. 1911. Leipzig, Klinkhardt.

Heiberg, J. L., Naturwissenschaften und Mathematik im klassischen Altertum. Leipzig, B. G. Teubner.

Henning, H., Kants Nachlaßwerk. Straßburg, Bongard.

— Goethe und die Fachphilosophie. Ebd.

— Irrgarten der Erkenntnistheorie. Ebd.

Horten, M., Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi. Halle, Niemeyer.

Jacoby, G., Herder als Faust. 1911. Leipzig, Meiner.

Jaeger, W. W., Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin, Weidmann.

Kinkel, J., Die sozialökonomischen Grundlagen der Staats- und Wirtschaftslehren von Aristoteles. 1911. Leipzig, Humblot.

Kochalsky, A., De sexti empirici vadersus logicos libris quaestiones criticae. (Diss.) Marburg.

Kühtmann, A., Zur Geschichte des Terminismus. 1911. Leipzig, Quelle & Meyer.

Le Bon, G., Psychologie der Massen. Autoris. Übers. v. R. Eisler. Zweite Auflage. Leipzig, Klinkhardt.

Moede, W., Gedächtnis in Psychologie, Physiologie und Biologie. (Diss.) Leipzig, W. Engelmann.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Begr. von K. Kehrbach. Bd. XLIX. Berlin, Weidmann.

Oehler, R., Nietzsche als Bildner der Persönlichkeit. Leipzig, Meiner.

Pfannkuche, A., Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Zweite Auflage. Leipzig, B. G. Teubner.

Ritzenfeld, A., Procli diadochi lycii institutio physica. Ebd.

Römer, A., Gottscheds pädagogische Ideen. Halle, Niemeyer.

Roscher, W. H., Die neuentdeckte Schrift eines altmilesischen Naturphilosophen und ihre Beurteilung durch H. Diels. Leipzig, Kohlhammer.

Rupp, Jul., Gesammelte Werke. Bd. IX, Öffentliches Leben. Leipzig, Fr. Eckardt.

Schopenhauer, A., Die Welt als Wille und Vorstellung. 2 Bde. Leipzig, A. Kröner.

Stern, V., Monistische Ethik. 1911. Leipzig, Barth.

Susemihl, Fr., Aristotelis ethica nicomachea. Ed. tertia. Leipzig, Teubner.

Thiel, E., der ethische Gehalt des Gorgias. 1911. Breslau, Fleischmann.

Werner, O., Kraft und Stoff. Bewußtsein und Leben. Zweite Aufl. Gotha, Fr. A. Perthes.

— Zur Lösung des Welträtsels. Ebd.

Wernicke, A., Kants kritischer Werdegang. 1911. Braunschweig, Meyer.

Ziegler, J., Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Berlin, G. Reimer.

### B. Französische Literatur.

Lagrésille, H., Monde Moral, l'ordre des fins et des progrès. Paris, Fischbacher.

### C. Englische Literatur.

D'Alfonso, Speculative Psychology and the Unity of Races. Rome, Loescher.

More, P. E., Nietzsche. Boston, Houghton Mifflin Co.

Wheeler, Ch., Critique of pure Kant. 1911. Boston, The Arakelyan Press.

### D. Italienische Literatur.

Mondolfo, R., Il materialismo storico in Federico Engels. Genova, A. F. Formiggini.

Vecchio, G. del, La communicabilità del diritto. Trani, Vecchi et Co.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXV. Band, 4. Heft.

---

XVIII.

## Hermann Cohen: Ästhetik des reinen Gefühls.

Nachdem die Logik der reinen Erkenntnis die Voraussetzungen des Naturerkennens entwickelt, nachdem die Ethik des reinen Willens die Grundlagen der Sittlichkeit aufgedeckt hatte, waren die Vorbedingungen erfüllt, auch dem Reiche der Schönheit eine Konstitution zu geben und dieselbe zu begründen.

Auch in diesem Werk offenbart sich die Grundtendenz der ganzen Cohenschen Philosophie: das Streben, die Philosophie zur Wissenschaft zu machen, sie der Subjektivität zu entreißen und die hohe und humane Gesinnung voll reinster, sozialer Menschenliebe. Das Wort der Vorrede: „Die Aufgabe meiner Bücher ist es, dem Faustrecht des Philosophierens entgegen für das Eigenrecht der weltgeschichtlichen Philosophie einzutreten" (VIII), kann als Programmsatz der Cohenschen Werke gelten. Durch die Ästhetik wird der Eindruck der Geschlossenheit und strengen Einheitlichkeit des Cohenschen Systems noch erhöht. Wie aus einem Gusse erhebt sich dieser machtvolle Gedankenbau, wie er einheitlicher in der Geschichte der Philosophie wohl noch nicht aufgeführt wurde. Wir hoffen, daß die Darstellung der Psychologie bald die Vollendung des Systems herbeiführen wird.

Die Aufgabe der Ästhetik kann nur aus der Stellung der Ästhetik im Systeme der Philosophie verständlich werden. Wie sich die Logik auf das Faktum der Wissenschaft stützt, die Ethik auf das der Sittlichkeit, wie es in den Formen des Rechts seinen gesetzlichen Ausdruck gefunden hat, so bezieht sich die Ästhetik auf die Kunst. Indessen

---

*) Berlin, Br. Cassirer. 1912. 2 Bde. System der Philosophie dritter Teil.

Zum siebzigsten Geburtstag Hermann Cohens (4. Juli 1912) entbietet die Redaktion dem Oberhaupte der Marburger Schule den wärmsten Glückwunsch. *Φιλόσοφος βασιλεύς!* Ludwig Stein.

was ist in der Mannigfaltigkeit der Künste die Kunst? Während im Altertum dieses Problem der Einheit der Künste in dem Begriffe der musischen Künste in primitiver Weise gedacht wurde oder auch der Begriff der Technik *(τέχνη)* dem Bedürfnis nach methodischer Einheit entgegenkam, waren es vornehmlich die Franzosen, welche die Poesie in den Mittelpunkt der ästhetischen Reflexion stellten. In der Verbindung der Poesie mit der Plastik liegt der Beitrag, den Lessing und Winckelmann zur Lösung des Problems leisteten.

Durch Imm. Kant wurde die Ästhetik der Philosophie erobert und als gleichwertiges Glied in das System eingeordnet. Nun war die Möglichkeit gegeben, für die Kunst die transzendentale Frage zu stellen, d. h. die Frage nach ihrer Grundlegung. Wie ist Kunst möglich? Welches sind ihre Gesetze und wer erteilt sie? Kant hatte hierauf die Antwort gegeben, die schöne Kunst sei die Kunst des Genies, also sei es das Genie, welches der Kunst die Regeln gebe. Demgegenüber ist die irreführende Wendung der Romantik, die in der Religion des Mittelalters den Grund aller menschlichen Wahrheit und Schönheit erblickte, eine Gefahr für die reine Ästhetik. Die Kunst als eine Art Naturinstinkt wird zur Vorstufe der Religion degradiert. Das Haupterkennungszeichen aller Romantik ist die Feindschaft gegen die Wissenschaft. Die Skepsis der Romantik gegen die Möglichkeit der Ästhetik ist nicht nur gegen die systematische Philosophie überhaupt gerichtet; sie geht letzten Endes gegen die Einheit der Kultur. Denn es tritt eine Entwertung und Mißachtung der logischen Prinzipien ein, wenn der Phantasie die Rolle der Grundkraft unserer Kultur zugewiesen wird. Ebenso gefährlich haben sich die Ausdrücke der imaginatio und Einbildungskraft erwiesen. Sie führten bei den Romantikern zu dem unmethodischen Begriff der intellektuellen Anschauung. In diesem Zusammenhange, nachdem noch die Beziehung der Kunst und durch diese der Ästhetik zur Natur und zur Wissenschaft an Beispielen des Polyklet, Lionardo, Michelangelo, Dürer, Bach, Schiller und Goethe dargestellt ist, erfolgt eine treffende Kritik der Ästhetik von B. Croce. Bei Croce ist die Ästhetik nicht ein Glied der Philosophie. Sie beruht auf der Anschauung, nicht auf Begriffen; und sie bietet eine höhere Ausdrucksform der Wahrheit. So mündet Croce unter dem billigen Beifall der Masse in die Romantik ein.

In dieser Universalisierung der Ästhetik liegt der Grund für eine Reihe von methodischen Fehlern, deren hauptsächlichster der ist,

daß die Ethik, die als eine echte Voraussetzung der reinen Ästhetik geschichtliche Bewährung hat, durch die Religion ersetzt werden soll. Noch von einer anderen Seite droht der Selbständigkeit der Ästhetik eine Gefahr: von der Kunstgeschichte. An dem Problem der künstlerischen Individualität macht es Cohen klar, daß die Kunstgeschichte die Ästhetik zur Begründung und Voraussetzung nötig hat. Die Hilflosigkeit der Stellung, die die Kunstgeschichte zum Problem der schönen Natur einnimmt, stützt diese Ansicht. Hat es doch die Kunstgeschichte nur mit Kunstwerken zu tun. Bei der Untersuchung dieser Frage ergibt sich nebenbei die Korrektur und genauere Bestimmung der Burckhardtschen Behauptung, daß die Renaissance erst das Naturgefühl im Menschen hat aufkommen lassen. Es ist vielmehr die Einsicht in die Besonderheit des ästhetischen Verhaltens gegenüber der Natur im Vergleich mit dem wissenschaftlich-technischen, welche hier aufkommt und die Ästhetik erst ermöglicht.

Die Notwendigkeit der Ästhetik neben der Kunstgeschichte erhellt ferner daraus, daß das Kunstwerk auf die Reproduktion durch den Beschauer angewiesen ist. Die Kunstgeschichte aber, die es nur mit den Kunstobjekten selbst zu tun hat, kann über die Eigenart dieser Reproduktion nichts aussagen. Das vermag auch nicht die Kunstwissenschaft, deren idealistische Tendenz bei K. Fiedler und Hildebrand hier ihre Würdigung erfährt; denn sie läßt den Anteil der Ethik an der Kunst unberücksichtigt. Außerdem beschränkt sie sich auf die bildende Kunst.

Wenn die Ästhetik der Ethik und der Logik koordiniert ist, dann ist sie durch den Begriff der Gesetzlichkeit bedingt. Das Problem der Ästhetik stellt sich so genauer als das der ästhetischen Gesetzlichkeit dar. Die Logik der reinen Erkenntnis findet und begründet in den Methoden der mathematischen Naturwissenschaften die Grundlagen der reinen Erkenntnis. Die Ethik begründet die Gesetzlichkeit des Willens. „In dieser Gesetzlichkeit, nicht an sich in dem Inhalte einzelner Gesetze, besteht die Reinheit, vollzieht sich die Reinheit des Willens.“ (70.) Analog handelt es sich in der Ästhetik nicht um die Schaffung fester Vorschriften und Gesetze, sondern um die Gesetzlichkeit des reinen Gefühls. Die Offenbarung dieser Gesetzlichkeit ist das Genie. Für den echten Künstler ergibt sich die Vorschrift, nicht bei gegebenen Gesetzen stehen zu bleiben, sondern den Ursprung

derselben in einer besonderen Art der Gesetzlichkeit aufzufinden. Dieselbe kann jedoch nur mit Hilfe der Methode der Hypothesis, deren Wesen in der Logik der reinen Erkenntnis erörtert wurde, aufgesucht werden.

Bei dieser Frage nach der Gesetzlichkeit, durch welche der Gegenstand der Ästhetik zur Erzeugung gebracht werden soll, müssen wir auf die Logik der reinen Erkenntnis zurückgreifen, welche das Bewußtsein als die der Möglichkeit korrespondierenden Kategorie ausgezeichnet hat. Die neue Erzeugungsweise des ästhetischen Gegenstandes kann nur in einer neuen Tätigkeit des Bewußtseins aufgedeckt werden. Wir scheinen hierbei der Schwierigkeit nicht ausweichen zu können, ein anscheinend nur subjektives Verhalten des Bewußtseins als Grundlegung ausgeben zu müssen. Allein die Grundlegung bedeutet auch hier Gesetzlichkeit. Denn wenn das ästhetische Verhalten als eine Gesetzlichkeit des Bewußtseins erkannt ist, so ist hiermit die Möglichkeit garantiert, die Methode der Hypothesis für die Erzeugung des ästhetischen Inhaltes anzuwenden. Die Eigenart der ästhetischen Gesetzlichkeit bringt es mit sich, daß auch die Gesetze, in denen sie zum Ausdruck kommt, von anderer methodischer Art sind als die logischen und ethischen Gesetze. Diese besondere Art der Gesetzlichkeit bedingt ihrerseits eine neue Art des Bewußtseins, (in welchem jedoch, wie die Bedingung der Gesetzlichkeit es fordert,) die beiden Arten des logischen und ethischen Bewußtseins enthalten sind. Das ästhetische Verhalten muß im reinen Gefühl — dies ist die neue Art des Bewußtseins — begründet werden.

Es gilt zunächst den Begriff des reinen Gefühls vor dem Konflikt mit den Begriffen der Lust und der Unlust zu sichern. Sie dürfen nicht zur Ansicht verleiten, als ob es sich bei dem Gefühl nur um einen homogenen Fortgang des allgemeinen Bewußtseins handle. Die universellen Begriffsarten der Lust und Unlust wie auch des Unbewußten gehen auf die Beschreibung des subjektiven Verhaltens eines Bewußtseins, sie stehen jedoch in keinem Verhältnis zu einem Inhalt. Um in der Sprache der Logik der reinen Erkenntnis zu reden, können wir sagen, beide Arten hingen mit der unberechtigten Frage nach der Möglichkeit der Entstehung des Bewußtseins oder der Frage der Bewußtheit zusammen, wogegen die wissenschaftliche Frage auf den I n h a l t des Bewußtseins gehe. Lediglich daß Bewußtsein stattfindet, zeigen Lust und Unlust an. Einen reinen Inhalt vermögen

sie nicht zur Erzeugung zu bringen. Die Erörterung des Zusammenhangs zwischen dem Unbewußten und der Bewußtheit führt Cohen auf den Begriff der Bewußtheit des Unbewußten, des Bösen und des Schicksals im Drama. Insbesondere zeigt er für das Häßliche, daß es keinen selbständigen Inhalt des ästhetischen Bewußtseins abgeben kann. Es ist als ästhetisches Kriterium immer nur ein Moment, eine Seite am ästhetischen Bewußtsein.

Die moderne Kunstwissenschaft hat der idealistischen Tendenz nachgegeben, den Begriff des reinen Gefühls als Ursprungsgefühl zu denken, indem sie im Anschluß an Herder den Ursprung der Kunst in der Ausdrucksbewegung annahm. Das Schwergewicht liegt jedoch auf dem Innern, aus welchem diese Bewegung entspringt. Ein solches Inneres wird durch das ursprüngliche Fühlen der Bewußtseinsbewegung, wie sie sich schon beim Embryo im Fühlen der Temperatur geltend macht, ausgezeichnet. Das Fühlen treibt aus sich den Ansatz zum Inhalt hervor in der Bewegung. Indem sich so die Urform des Bewußtseins, das Fühlen, als Bewegung bewährt, und die Bewegung wieder in das Fühlen zurückkehrt, wird das Fühlen zu einem Annex der Bewegung; dieses Gefühl hat keine Selbständigkeit des Bewußtseins. Es ist immer relativ (zur Bewegung). Als Annex zu einer Inhaltsstufe kann das relative Gefühl auch selbst keinen ästhetischen Inhalt bilden. Ein solches Annex sind Lust und Unlust. Ein Inhalt entsteht erst mit der Empfindung.

Auch die Empfindung bleibt immer in Korrelation zum ursprünglichen Fühlen. Beim Wechsel der Empfindungen darf niemals die Vermittlung des relativen Gefühls fehlen. „Die Empfindung ist Unterscheidung vom Empfindungsgefühl der vorausgehenden Empfindung. Das Empfindungsgefühl hat Bestand, auch wenn die Empfindung vorüber ist.“ (149.) Die Empfindung in ihrer Isolierung gibt noch keinen Inhalt. Aber auch die Mehrheit der Empfindung ist dem Bewußtsein nicht gegeben. Erst das reine Denken als Sonderung und Vereinigung kann den Inhalt zur Erzeugung bringen.

In der Ethik des reinen Willens ist das ursprüngliche Bewegungsgefühl als Tendenz charakterisiert worden. In der Tendenz wirkt das Empfindungsgefühl als Bewegungsgefühl. Die Tendenz, die ein Fortstreben von Tendenz zu Tendenz besagt, bedeutet ihrem Begriffe nach die Mehrheit der Tendenzen. Hiermit erklärt sie auch das Auftauchen einer Mehrheit von Empfindungen.

Die bis jetzt geschaffenen Grundbegriffe ermöglichen ein Verständnis derjenigen Begriffe, mittels derer die Kunstwissenschaft die Probleme des Raumes und der Zeit bewältigt: Rhythmus, Symmetrie und Proportionalität. Die Tendenzen erzeugen die Sonderung und in ihrem rastlosen Vorwärtsschreiten die Vereinigung; sie bilden so den Ursprung der Reihenform und des zeitlichen Rhythmus. Der Rhythmus aber ist die ästhetische Grundform. Symmetrie und Proportionalität sind nur Abwandlungen dieser Grundform. In der Plastik wie in allen andern Künsten erzeugt der Rhythmus das Objekt der Kunst. Durch die Mehrheit, die als Einigung und Sonderung im Rhythmus enthalten ist, wird der Anteil des Denkens am Kunstschaffen offenbar.

Den Anteil des Willens am Kunstschaffen hat der Rhythmus durch den Begriff der Tendenz aufgenommen und gesichert. Die Ethik des reinen Willens hat gelehrt, daß die Urkraft des Willens nicht in einem Gefühlsannex, sondern in einem Gefühlssuffix aufgesucht werden muß. In dem Affekt verbinden sich die Gefühlsannexe zu Gefühlssuffixen, das sind die erzeugenden Instanzen des reinen Willens. Der reine Wille geht auf das sittliche Selbstbewußtsein in der Allheit der Menschen. Diese Reinheit muß dem Willen in seinem Anteil an dem Aufbau des ästhetischen Bewußtseins gewahrt bleiben. Daher kann der Begriff des Typus, der wie die falschen Begriffe der Schullogik durch Abstraktion gewonnen ist, nicht den Inhalt des Kunstwerkes bezeichnen. Er bezieht sich nicht auf die Allheit der Menschen, sondern bleibt bei der Mehrheit, d. h. den Besonderheiten.

Derjenige Affekt, der am stärksten die Natur des Affekts ausprägt, ist der Geschlechtstrieb. In seiner Läuterung zum Affekt bringt er schon in der Ethik die Besonderheiten zur Erzeugung. Und nur in dieser Läuterung kann er für die Ästhetik in Betracht kommen. Wollte man den natürlichen Geschlechtstrieb an sich zur Grundlage der Kunst machen, so würde dadurch nicht nur der Begriff der Sittlichkeit verkehrt, sondern auch der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Kunst würde aufgehoben. Dieser Irrtum wird durch die Vieldeutigkeit des Ausdrucks Liebe gefördert. An der Bedeutung, die diesem Terminius bei Praxiteles und Lionardo zukommt, zeigt es sich, daß die Liebe nicht mehr hauptsächlich Geschlechtsliebe ist, sondern daß ihr Begriff sich erweitert zu dem der Liebe zur Mensch-

heit. Und gerade bei den beiden genannten Künstlern kommt die Liebe vornehmlich als Menschengüte zum Ausdruck. So wird auch bei Platon „der Eros zum Grundtrieb der Seele als dem Grundtrieb seiner auf dem Geiste ..... gegründeten Sittlichkeit. Diese Einheit im Menschen wesen, dieses Streben nach der Einheitlichkeit des Menschen, das ist die platonische Liebe.“ (174.) So beweist die Geschichte der hohen Kunst die Verwandlung des Affektes in das Menschengefühl, welches als künstlerisches Gefühl zum Ausdruck drängt. Den ursprünglichen Ausdruck aber dieses reinen Kunstgefühls vermag die bildende Kunst noch besser zu geben als die Poesie: in der Darstellung des nackten Menschenkörpers. „Die Nacktheit ist nicht nur das Objekt, sondern das Organ, das methodische Werkzeug zur Erzeugung der Menschengestalt.“ (177.) Wer sie schmäht, der schmäht nicht nur den heiligsten Teil der Kunstwerke, er kränkt und zerbricht auch das innerlichste Werkzeug der bildenden Kunst.

Die Ästhetik Cohens ist auf die Humanität orientiert. Schon in der Ethik des r. W. wurde an der Tugend der Humanität der Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik offenbar. In der Humanität, die dort als Tugend der Liebe galt, war eine Verschmelzung von Liebe und Ehre gedacht. Durch diese Erhöhung erst kann die Liebe Grundlage der Kunst werden, daß sie Liebe zur Vollendung des Menschen wird.

Dadurch, daß die Liebe auch als Grundaffekt der Religionen gilt, konnte der Irrtum Nahrung finden, als ob die Ästhetik nicht ohne die Religion auskommen könne. Es ist vielmehr, wie Cohen ausführlich und öfter nachweist, das ästhetische Moment in der Liebe, aus welchem die Religion Nahrung zieht.

Das reine Gefühl als die Liebe zum Menschen bringt die Natur des Menschen zu künstlerischer Erzeugung und Erhöhung. Diese Vollendung läßt sich an dem Begriffe des Maßes erkennen, wie an den Beispielen des Phidias, Michelangelo und Beethoven dargetan wird. Das Übermaß des Michelangelo ist nicht Barock so wenig wie die Tauschwestern des Phidias, sondern vielmehr wahrhafte Originalität, die nicht verantwortlich ist für die Schwächen der Nachahmer.

Aufgabe der Kunst ist Erhöhung der Menschennatur. Diese Natur spricht sich nicht nur im Leibe des Menschen, sondern ebenso in seiner „Seele“ aus. Das reine Gefühl, das aus der Seele quillt, geht nicht schlechthin auf die Darstellung des Leibes, sondern auf

die Einheit von Leib und Seele. Diese Einheit ist das Erzeugnis des reinen Gefühls in der Gestalt. „Die Gestaltung ist Seelengebung.“ (193.) Das ästhetische Bewußtsein fordert so das Ich im strengen Sinne der Ichindividualität. Diese Individualität ist Schöpfung des reinen Gefühls der Kunst. Das ästhetische Bewußtsein steuert auf ein Selbst hin, welches das Individuum an sich zum Problem hat. Die Kunst ist die Kunst der Individualität, ist die Kunst des Genies. Die Musik und das psychologische Symptum der Rührung beweisen, daß das reine Gefühl gänzlich in das Subjekt zurückgeht. Die Rührung ist nicht identisch mit dem Mitleid. Sie ist ein ästhetischer Vorgang und mit der Liebe zum Selbst des Menschen verbunden.

Das Selbst des Menschen, das in erster Linie Objekt der Kunst ist, ist die Natur des Menschen. Durch den Leib wird der Mensch zu einem Zubehör der äußeren Natur. Die Vollendung des Kunstwerkes beruht auf der Allheit der Naturbedingungen, die es in sich aufnimmt. Die Natur als eine Vorbedingung der Kunst bleibt immer auf den Menschen bezogen: auch für die künstlerische Darstellung der Landschaft. „Es gibt keine ästhetische Natur ohne die Immanenz des Menschen.“ (216.)

Wie sich der Künstler, um die Natur für sein Werk fruchtbar zu machen, der Methoden der Naturerkenntnis bemächtigen und sie dem ästhetischen Problem dienstbar machen muß, so muß auch das Sittliche Stoff des Kunstwerkes werden. Das Beispiel Schillers zeigt, wie auch dem Künstler, der die Gesetzlichkeit sittlicher Ideen kennt, aus dieser Erkenntnis Förderung seines Kunstschaffens zuteil wird. Humanität, die Liebe zu allem, was Menschenantlitz trägt, muß den Künstler beseelen. Ist er selbst von diesem Glauben erfüllt, dann vermag auch sein Kunstwerk diesen Glauben im Beschauer zu wecken. Damit ist nicht dem irrtümlichen Gedanken von der ästhetischen Erziehung der Menschen das Wort geredet. Die Ethik muß die Idee der Menschheit b e g r ü n d e n , welche die Liebe des Künstlers entzünden soll, keineswegs aber die Ästhetik.

Wir haben gesehen, daß sich das reine Gefühl in der Erzeugung bewähren soll. Wie nun die reine Erkenntnis zur Schöpfung ihrer Gegenstände der Kategorien, der reinen Grundlegungen bedarf, so sind auch für das reine Gefühl derartige vermittelnde Prinzipien und Ideen erforderlich. Als eine solche zwischen dem ästhetischen Subjekt und Objekt vermittelnde Idee spricht Cohen das Schöne an;

und zwar nimmt er es als Oberbegriff in Anspruch für die ästhetischen Ideen, die zwischen dem Selbst und dem Kunstwerk vermitteln. Daß die Schönheit Oberbegriff ist, heißt soviel, als daß die Kunst die Kunst des Schönen sei und daß kein Kunstwerk des Schönen ermangeln könne. Aus den Vorbedingungen des reinen Gefühls werden die Unterbegriffe ermittelt: das Erhabene und der Humor.

Der Begriff des Erhabenen wird in der Ästhetik anders gefaßt als bei Kant und Schiller und auch anders, als es bei Cohen in Kants Begründung der Ästhetik (S. 280) der Fall ist. Während früher das Erhabene in dem Verhältnis der Voraussetzungen des reinen Gefühls der Sittlichkeit Präponderanz gegenüber der Naturerkenntnis zusprach, so erkennt die Ästhetik des reinen Gefühls hierin eine irrtümliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen ethischem und ästhetischem Bewußtsein. Das Sittliche kommt dadurch in gefährlichen Zusammenhang mit der Mystik. Das Erhabene wird deshalb als ein Ausschlag nach dem Natürlichen hin charakterisiert. Es wird begründet durch die Steigerung der Natur des Menschen in der Darstellung des Schönen. Die Kunst Michelangelos und Beethovens beleuchten die neue Art des Erhabenen und geben ihr überzeugende Klarheit.

Das Moment des Humors bedeutet einen Ausschlag der Vorbedingungen nach Seiten der Sittlichkeit, ohne daß dabei die Erkenntnisvorbedingung des reinen Gefühls ausgeschaltet würde. Es ist die Sittlichkeit als die dem Menschen eigentümliche Natur, der das Übergewicht zukommt. In erster Hinsicht ist dem Humor die Eroberung des Häßlichen für die Kunst zu danken. Der häßliche Mensch kann zum Problem der Kunst werden, weil der Humor das göttliche in ihm entdeckt. Der Satyr wird von Praxiteles mit dem Knaben auf dem Arm dargestellt, also in einer sittlichen Tätigkeit. Die reine Liebe, die im Eros zum Ausdruck kommt, erfährt durch die Angrenzung an den Satyr keine Zweideutigkeit. Der Satyr wird in den Eros verwandelt. Die Begriffe des Erhabenen und des Humors, wie sie jetzt neu begründet sind, bewähren sich sowohl in der Kunst der Griechen als auch in der niederländischen Malerei. Es wird immer klarer, daß bei der Kunst des Erhabenen die Einheit von Seele und Leib vom Körper aus, bei der Kunst des Humors von der Seele aus gestaltet wird. Der Humor wird daher zum Charakteristikum des Porträts. Dieser Satz wird an der Porträtkunst Rembrandts erläutert. Das Erhabene hat seine Stelle nur in der Plastik. Die Ver-

flachung der Natur des Menschen in die leibliche Natur führt zum Naturalismus.

Der Humor wird zum Schöpfer einer malerischen Weltanschauung bei Holbein, Raffael und vor allem bei Lionardo, wo das Problem des Humors in der Darstellung des Lächelns der Güte im Menschenantlitz (Mona Lisa) zum Ausdruck kommt. Der Humor Michelangelos wird an den Figuren des Hamann in der Sixtina und dem Sklaven im Louvre gewürdigt. Im Sklaven kommt der Humor Michelangelos am präzisesten zur Ausprägung: Ein Götterjüngling als Mensch und als Sklave.

Nur die Strenge der systematischen Bedeutung der Kunst kann sie vor den Zweideutigkeiten bewahren, die dem Terminus der religiösen Kunst anhaften. Der Geist der Kunst wird dem Kultus gegenüber selbständig und betätigt sich an ihm als Humor. Das jüngste Gericht Fra Angelicos, die Tierfratzen der Gotik, der bambino in Aracoeli und vor allem Giottos Werke und Worte tun dar, daß auch die religiöse Kunst ohne die Freiheit des Künstlers gegenüber den Dogmen der Religion nicht bestehen kann. An dem Danteproblem wird dieser Gedanke des Weiteren veranschaulicht. Auch hier bewährt sich der Humor, den die Liebe zur Menschennatur hervorbringt, als die Grundkraft. die die schweren Antinomien seiner Weltanschauung siegreich überwindet. Die enge Verbindung zwischen dem Erhabenen und dem Humor im Oberbegriffe des Schönen zeigt Cohen am Scherzo der 9. Symphonie Beethovens. Wir lernen, daß gerade beim alten Beethoven das Erhabene und der Humor zu einer Einheitlichkeit gestaltet werden, wie sie von einem anderen Komponisten nicht wieder erreicht worden ist.

Während die Kunst durch die Jahrhunderte nur die Kunst der erhabenen Natur war, wurde durch den Impressionismus auch das Einzelne der Kunst erobert und dadurch die Möglichkeit gegeben. auch dem Humor in der Darstellung der Natur zu seinem Rechte zu verhelfen.

Der 1. Band der Ästhetik schließt mit der Durchführung des Problems der Einheit der Künste. Diese Einheit gewinnt schöpferischen Ausdruck in der Poesie, die damit zur Grundlage der Künste überhaupt gemacht wird. Diese Grundlage kann nur gewonnen werden durch das Zurückgehen auf die methodischen Vorbedingungen des ästhetischen Bewußtseins. Dieser Reinheit der Methodik gegenüber muß die Ansicht Fiedlers, der in der Sichtbarkeit die Vorbedin-

gungen erkennen will, als Irrtum abgelehnt werden. Das Sehen hat schon das Denken zur Voraussetzung. Für die Kunst erfährt das Denken der Erkenntnis, die sich in der Ästhetik auf die Reinheit des Gefühls richtet, eine Bedeutung, die zweckmäßig aus der Sprache der Kunst erläutert wird. Die Sprache ist nicht lediglich Begriff der Erkenntnis, sie ist Ausdrucksbewegung des Denkens, Bewegung des ursprünglichen Bewußtseinszustandes des Fühlens. Diese Beziehung des Denkens in der Sprache zum ursprünglichen Bewußtseinszustande des Gefühls macht die Poesie zur allgemeinen Grundlage und Voraussetzung der Kunst.

Der Mythus ist in gleicher Weise die Vorstufe der Erkenntnis wie der Poesie. Während der Unterschied von Mythus und Erkenntnis in der Kontrolle liegt, der die Erkenntniseinheiten unterworfen werden, liegt der Unterschied zwischen Poesie und Mythos darin, daß die Poesie die Erkenntniseinheiten zu Vergleichungen degradiert. „Und er (die Sonne), wie ein Bräutigam hervorgeht aus seinem Brautgemache." Die Vergleichung wird zur Verinnerlichung des Selbst. Die Vergleichung ist das engere Sprachmittel aller Künste. „So ist die Vergleichung so wenig nebensächlich, daß sie vielmehr diese zweite innere Sprachform selbst ist. Mit den Gefühlsannexen wird das Begriffswort apperzipiert, und in das Innere des Selbst verwandelt. Die Sonne ist nicht nur nicht mehr der Sonnenheld, sondern sie wird zum Gleichnis für den Bruder." Aber nicht nur die Formen der Natur, sondern auch die der Kultur werden Gegenstand der Verinnerlichung. Die Kunst wächst so auch aus der Kultur hervor. Die Stammesgeschichte treibt zum Epos. Hier kommen die Angelegenheiten des Volkes und seiner Helden zur Sprache. In der Lyrik gibt es keine Helden und geschichtliche Begebenheiten mehr, sondern nur das Erlebnis des Individuums, wie es in der Einheit des Lebens, der Liebe, zum Ausdruck kommt. Der Eros bewährt seine Kraft auch im Epos, wie Cohen an dem Beispiele der Homerischen Epen lehrt. Der Humor, dessen Zusammenhang mit der Liebe wir kennen, bewirkt, daß wir in der Götterwelt eine Form der Schönheit sehen trotz aller ihrer Gebrechen. Das Epos ist entstanden aus dem Streben nach nationaler Einigung, nach der Einheit des Volkes. Unverkennbar spricht sich hierin das sittliche Streben zur Einheit der Menschheit überhaupt und darin die Menschenliebe, die Humanität, aus. So offenbart auch das Epos die sittliche Grundkraft der Kultur.

Das Ich in seiner Dualität, wie sie sich in der Beziehung der beiden Liebenden ausspricht, bildet den Angelpunkt der Lyrik. Die Sehnsucht, wie sie sich im Volkslied äußert, rettet die Poesie der Geschlechtsliebe vor der Gefahr, zum Trieb der Leidenschaft zu werden und adelt die Geschlechtsliebe zum reinen Eros. Das Volkslied kann dennoch nicht als der ästhetische Typus der Lyrik gelten, sondern nur als Vorstufe. Untreue, Ironie, Selbstmord und Tod beeinträchtigen diese Reinheit. „Die Lyrik in ihrer Vollendung ist die Schöpfung Goethes." (II, 30.) Das Weh der Sehnsucht, das Weh und die Ewigkeit der Liebe bilden den Inhalt von Goethes Lyrik. Im Gegensatz hierzu stellen das Marien- und das Minnelied (infolge des Zusammenhangs der Romantik mit der sittlichen Zweideutigkeit der Mystik) ästhetische Abirrungen vor. Das Wunder und das Verhängnis bemächtigen sich der Liebe und diese selbst muß vielfach als Krankheit erscheinen. Die Reformation in historischem Zusammenhang mit der Psalmendichtung des Alten Testamentes schafft eine Regeneration des deutschen Volksliedes und läßt die echte Lyrik Walthers von der Vogelweide und Wolfram von Eschenbachs zu einer Nachblüte und Neubelebung kommen. Die Universalisierung des Volksliedes ist die kräftigste Vorbereitung des Gedankens der Humanität. Die Humanität des Goetheschen Eros bildet einen Höhepunkt der Lyrik überhaupt.

Das Drama ist die nächsthöhere Form der Poesie; in ihr wird die lyrische Form der Individualität erweitert. Die gegenwärtigen Individuen werden zu den bisherigen in Beziehung gebracht. Die Relation mit dem Zuhörer, die jetzt als neues Problem auftrat, wurde ersetzt durch die zwischen dem Schauspieler und dem Zuschauer. Dadurch wurde die bloße Begebenheit zur Handlung. Der Schauspieler muß seine Handlung auf den Zuschauer abzielen und der Zuschauer seine in der Illusion wirklich werdende Handlung auf den Schauspieler konzentrieren. „Beide Richtungen ergeben in ihrer Vereinigung erst die Einheit der Handlung." (II, 65.) Diese Vereinigung ergibt auch das neue Subjekt des Dramas. Das Menschenleben in seinem Kämpfen und Ringen, im Zusammenhange des Wirkens der Einzelnen und der Völker, das ist die Fabel des Dramas zu allen Zeiten. Die Tragödie behandelt den Sieg der Gesamtheit über den Einzelnen, der sich ihr gegenüber behaupten will, die Komödie hat die Hinfälligkeit „aller großen Formen der Gesamtheit, aller ihrer Haupt- und Staatsaktionen" zum Vorwurf. In der Komödie ist nicht ein ein-

zelner der Held, sondern immer nur die Gesamtheit, die durch den einzelnen als Typus der Gesamtheit vertreten werden kann.

Die Orestie führt uns in das Wesen und das Problem der antiken Tragödie ein. Es ist das Problem des menschlichen Individuums in der ästhetischen, und innerhalb ihrer in der dramatischen Fassung: als Einheit der Menschennatur im Zusammenhange der Ahnen. Dadurch daß die sittliche Freiheit sich gegen die Fesseln und Gebote der Blutsgemeinschaft behauptet, ist die Seele des Menschen zur Entdeckung gekommen.

Wie im antiken Drama das Schicksal die oberste Instanz ist, die zur Interpretation gelangt, so handelt es sich im modernen Drama um die Rechtfertigung der sittlichen Weltordnung. Diesen Unterschied behandelt Cohen am Hamletproblem. In den Königsdramen wird das Problem des sittlichen Individuums zum geschichtlichen. Es vertieft sich bei Schiller und Goethe zum weltgeschichtlichen. „Faust richtet eine neue Weltgeschichte auf," in der es keine nationale Geschichte, keine Römer und keine Deutschen mehr gibt. „Faust ist das Drama der Menschheit in diesem sozialen, in der freien Arbeit wurzelnden Geiste der Menschheit." (II, 85.)

Den Übergang von der Tragödie zur Komödie bildet das Satyrspiel. Den Höhepunkt der antiken Komödie erkennt Cohen in den Lustspielen des Aristophanes. Der Staat, das Recht, die Familie und das Ehewesen werden verspottet. Aber daß dieser Spott Humor ist, der auf der Festigkeit der sittlichen Vorbedingungen beruht, beweist sein Tadel des Euripides und seine Anerkennung des Äschylus.

Während bei Aristophanes die Gesamtheit in Frage steht, behandelt der größte Komödiendichter der Neuzeit, Shakespeare, das Individuum als Repräsentanten der Gesamtheit und ihrer Kulturideen. Charakteristisch für Shakespeare ist die Durchdringung und Verschmelzung des Erhabenen und des Humors. Seine Komödien lassen sich in 4 Gruppen gliedern. Die 1. behandelt die Grundinstitute der Kultur (z. B. die bezähmte Widerspenstige), die 2. wandelt das Motiv der Komödie zur Episode der Tragödie, in der 3. wird das Aristophanische Element zu latentem Humor, und in der 4. wird die Komödie zur Utopie verklärt.

Die 4. Grundform der Poesie ist der Roman, welcher Liebesgeschichte ist. Der Zusammenhang des Liebeserlebnisses mit den Kulturaufgaben des sozialen Leben soll in der Darstellung zum Aus-

druck kommen. An dem großen Roman des Cervantes entwickelt Cohen die Eigenart des Romans. Den Idealtypus des Romans stellen Goethes Wahlverwandtschaften dar. Der Konflikt, der sich zwischen dem ewigen Recht der Liebe und dem irdischen Recht der Ehe ergibt, findet in diesem Roman seine Lösung. „Nur der L y r i k e r , der in Goethe zur Vollendung kommt, nur der Mann, der Tränen säet, die Tränen der unendlichen Liebe, nur er konnte dem Roman diese Einheitlichkeit stiften.“ (II, 125.) Die genaue Analyse der Komposition erläutert diesen Gedanken.

In der Musik kommt die Reinheit des ästhetischen Gefühls zu ihrer höchsten Vollendung. Von einer Nachahmung kann hier nicht mehr die Rede sein. Sie ist reine Erzeugung und als solche auf die methodischen Vorbedingungen: die physikalische Akustik und die musikalische Urform des Rhythmus angewiesen. Der Rhythmus ist eine Form des Denkens, nicht der Empfindung oder des Affektes. Da die Zeit den Erzeugungscharakter des reinen Denkens als Antizipation enthüllt und der Rhythmus auf der Zeit beruht, steht auch der Zusammenhang zwischen Rhythmus und Antizipation fest. In ähnlicher Beziehung steht der Begriff der Antizipation zum Takt, Metrum und Tempo. An dem Zeugnis der Konsonanz, Dissonanz und der Harmonie läßt sich der Wert der Antizipation für die musikalische Erzeugung erkennen. Die Dissonanz antizipiert die Auflösung in der Konsonanz. Vermöge der Vielwertigkeit jedes einzelnen Tones strebt jeder Akkord zu dem verwandten Akkord hin, den er antizipiert.

Im Oratorium geht das Epos seine Verbindung mit der Musik ein. Bach, Händel, Haydn, Mozart und Beethoven werden in ihrem Einfluß auf das Oratorium gewürdigt. Bei der Besprechung der Oper wird zunächst die Oper Glucks behandelt und ihre Verbindung mit der Lyrik bewiesen. Der lyrische Charakter des Fidelio macht Beethoven zum Erben und Fortsetzer Glucks. Während das Musikdrama als ästhetischer Irrweg gekennzeichnet wird, bedeutet die Oper Mozarts den Typus der dramatischen Oper, in der sich in charakteristischer Weise das Erhabene und das Schöne durchdringen. Der Humor Mozarts hat seine Quelle bei Shakespeare.

Wie die Poesie die universelle Gefühlsgrundlage der Künste abgibt, so ist für die bildenden Künste noch eine besondere geistige Gefühlssprache in Anspruch zu nehmen: das Bilden und Schaffen des Raumes. Der unendliche Raum als Einheit der Allheit, wie die

Logik des reinen Erkennens lehrt, ist die Vorbedingung des Raumbildens. Damit verflochten ist das Problem der Bewegung. Wie die Bewegung als Grundbegriff der Physik auf den Grundlegungen der Logik und Mathematik beruht, so muß sie dies auch für die Ästhetik. An diesem Punkte ist Th. Lipps zu klarerer Einsicht gekommen als Wölfflin, „der das Körpergewicht für die Entstehung des Barock geltend macht". Die sittlichen Vorbedingungen der bildenden Künste liegen im Geiste des Zeitalters. Und zwar ist hierbei der allgemeine Geist der Kultur von bestimmenderem Einfluß als der nationale oder individuelle.

Bis zum Ausgang der Gotik ist der Gewölbebau das vornehmste Entwicklungsprinzip gewesen. Der romanische Stil ist charakterisiert durch eine Verbindung von Schönheit und Dauerhaftigkeit. „Der gotische Stil ist ein Ruhmestitel des französischen Geistes." Seine ästhetische Würdigung wird kompliziert durch die Kollision mit der Plastik und der Malerei, die die Einheitlichkeit des Raumcharakters, die die letzte Absicht jeder baukünstlerischen Erzeugung sind, entweder fördern oder hindern. In der Gotik erweisen sich Raum und Licht als schöpferische Faktoren; und zwar kommt dem Licht gegenüber dem Raume die Präponderanz zu.

Wenn durch das Mittel der Kunst der Humanität ein allgemeiner Ausdruck gefunden werden soll, so muß dies auch für die Baukunst im besonderen gelten. Das Raumgefühl der Allheit muß sich auf die Allheit der Menschen erstrecken. Die Pietät fordert, daß wir hier dem Verfasser dieser sozialen Ästhetik möglichst selbst das Wort lassen. „In diesem Betracht steht der Baukunst noch eine große Zukunft bevor, und in ihr erst wird der anstößige Gegensatz zwischen dem Sakral- und Profanbau hinfällig werden." (II, 238.) „Mag selbst eine dem Prunk entsagende Einfachheit zur allgemeinen Regel des Wohnbaus werden, so wird um so homogener der Bau aller öffentlichen Anstalten, der Verwaltung, wie der Lehrpflege, dem Sakralbau zur Seite treten. In dem allgemeinen Wohnhause für die Allheit der Menschen wird die Allheit des Raumes eine neue Bewährung erlangen. Und damit erst wird die wahrhafte Hygiene in Kraft treten, die wahrhaftige Sorge und Liebe für die leibliche Wohlfahrt des Menschen in ihrer Einheit mit seiner Seele, für die einheitliche Natur des Menschen." (II, 238 bis 239.) „Dann wird es als eine beleidigende Phrase der Selbst-

bespiegelung erkannt werden, daß im Gotteshause alle Menschen gleich seien." (II, 239.)

In der Plastik kommt die Einheit von Leib und Seele von der Erscheinung des Leibes aus zur Darstellung. Die logischen Vorbedingungen der Plastik sind in verdienstvoller und ausgezeichneter Weise von Hildebrand in seinem Problem der Form behandelt worden. So verdienstlich diese Abhandlung ist, leidet sie doch an dem Fehler, das ästhetische Problem mit dem logischen zu identifizieren. H. hat übersehen, daß es sich im Problem der Form nur um eine Vorbedingung der Kunst handelt, und zwar nur um die eine von zweien. Die Vorbedingung des Sittlichen für die Plastik erörtert das Kapitel: Der Monotheismus gegen die Plastik und die griechische Plastik in ihrem Verhältnis zur Religion und Philosophie. Hier zeigt Cohen, wie die Plastik, in dem sie die sittliche Erkenntnis als Stoff gebrauchte, zur Vertiefung der Sittlichkeit beigetragen hat. „Es ist der offenbare Sinn der griechischen Plastik, die Grenze zwischen Gott und Mensch, die Scheidewand zwischen beiden Grenzbegriffen aufzuheben." (II, 270.) Die Richtigkeit dieses Satzes wird an zahlreichen Beispielen der antiken Plastik demonstriert. Das Wesen der modernen Plastik wird an Michelangelo erörtert: an seinen Mediciäergräbern, seinen mythologischen und biblischen Bildwerken.

Der Malerei gebührt das Verdienst, die ästhetische Natur entdeckt zu haben. Die Einheit der Menschennatur strahlt in die Einheit der allgemeinen Natur aus, in welcher alle Lebensformen enthalten sind. Die Malerei hat die Landschaft zur Seele der Natur werden lassen. Die Vorbedingungen der Naturerkenntnis für die Malerei sind Licht und Farbe. Die Farbe als konstruktives Element des Seins zu werten, ist die Eigenart des Impressionismus.

An Giotto erbringt Cohen den Beweis, daß die hohe Kunst sich stets ihre Freiheit gegenüber den Dogmen und Ideen der Religion und der Kirche wahrt. Er weist mit aller Schärfe den auf systematischer Unklarheit beruhenden Ausspruch H. Thodes zurück, welcher sagt: „Durch ihn begann die Kunst die Aufgabe der Religion zu übernehmen."

Lionardos Originalität äußerte sich in dem Bestreben, dem die griechische Plastik schon nachgegangen war, die Malerei von der Antinomie zwischen Mensch und Gott zu befreien. „Es hat dem Porträt

diejenige menschliche Individualität verliehen, welche an die Grenzen der Gottheit hinanreichte." (II, 343—344.) In dem Lächeln der Gütigkeit und Freundlichkeit, das die Porträts Lionardos auszeichnet, kommt die Überwindung der angegebenen Antinomie zum Ausdruck.

Raffael macht dem Porträt das Häßliche zugänglich. Er unterwirft es dem Humor. (Leo X.)

Als Porträtisten werden noch Michelangelo, Dürer, Holbein und vor allem Rembrandt gewürdigt.

Die moderne Malerei hat das Problem der Landschaft als ein selbständiges der Malerei behandelt. „Eine grandiose Form nimmt es bei Velasquez an," dessen Bedeutung für die systematische Ästhetik in einem besonderen Kapitel besprochen wird. Die Natur ist seit der Renaissance eine Instanz des Rechtes der Menschlichkeit gewesen. Es ist charakteristisch für die Malerei der Landschaft, daß sie ihren Ursprung im Zusammenhange der Politik zu suchen hat. Frankreich hat uns nicht nur die Revolution sondern auch die Landschaft gegeben. Millet wird zum Urheber des neuen Geistes der Malerei. Neben Millet werden Courbet, der Freund Proud'hons, Monet, Leibl, J. Israels und Max Liebermann gewürdigt. „Durch alle die Widersprüche, mit denen die Revolutionspolitik behaftet ist, ist dennoch die weltbürgerliche Humanität als oberster Grundsatz des Staaten- und Völkerlebens latentes Prinzip geworden. Und aus dieser Grundkraft der neuen Politik ist der Sozialismus erwachsen. Und ob die Künstler es Wort haben wollen, oder nicht: Die moderne Malerei gipfelt in dem Menschenrechte des Arbeiters."

Die Ästhetik schließt mit einem Hinweis auf die Psychologie als hodegetische Enzyklopädie des Systems der Philosophie. Diese Steigerung und Zusammenfassung entspricht der Grundtendenz zur Einheit, welche die ganze Philosophie Cohens auszeichnet. Allen Halbheiten und Eigenheiten gegenüber, die das Kulturbewußtsein unserer Zeit zerreißen, wird hier der Mensch zu einer wahren inneren Einheit gebracht, indem er in seinem Wesen angeknüpft wird an die Allheit der Menschen.

Der magere Auszug, den ich hier nur geben konnte, hat seinen Zweck erfüllt, wenn er veranschaulichen konnte, wie diese Ästhetik des reinen Gefühls vom Geiste echter Humanität durchdrungen ist

bei aller Strenge der systematischen Methodik. Über die Fülle des Inhaltes und des Wissens, über die Vielgestaltigkeit der Probleme kann nur die eigene Lektüre orientieren.

Ein ausführliches Namen- und Sachregister ist dem 2. Bande des vorzüglich ausgestatteten Werkes angefügt.

Für die 2. Auflage möchte ich schließlich noch auf die folgenden Druckfehler aufmerksam machen.

I. S. 76: bezogen statt ezogen.
I. S. 313: Gotik statt Gothik.
I. S. 324: dieses statt diesen.
II. S. 103: einem statt einen.
II. S. 233: beherrschen (falsch gedruckt).
II. S. 251: letzteren statt ersteren.
II. S. 291: müssen statt müsen.
II. S. 308: dem statt der.
II. S. 337: hervorstechenden.
II. S. 26: Unmethodisch (nicht Urmethodisch).
II. S. 541: *ἀνδρῶν.*
II. S. 457: *μάθημα* statt *μέθηνα.*
II. S. 462: *ἀνθρώπινα* statt *ἄθρ.*

Michelstadt (Odenwald).

Dr. Gustav Falter.

## XIX.

# Die Scholastik des europäischen Mittelalters im Lichte von Kants Vernunftkritik.

Von

Dr. **Heinrich Romundt** in Dresden-Plauen.

## I.

Der vorletzte Abschnitt von Kants Kritik der reinen Vernunft handelt unter der Überschrift „Architektonik" von dem, was als das nächste Ziel aller Darlegungen dieses umfassenden Werkes bezeichnet werden darf: nämlich von dem Gebäude oder System des allgemeinen auf ein Ganzes gerichteten Denkens der Philosophie. Dieses System kann (und soll auch) nach Maßgabe der Vorprüfung der für ein solches Unternehmen vorhandenen menschlichen Mittel, die von Kant eben 1781 vorangeschickt ist, aufgebaut werden.

Das nach dieser Vorarbeit Mögliche ward schon im Eingange des 2. Hauptteils der Vernunftkritik, der „Methodenlehre", S. 544[1]) so beschrieben: es sei zwar nicht ein bis an den Himmel reichender Turm, den allerdings der Mensch von Natur im Sinne habe (und den endlich zwölf Jahre nach dem Beginn seines Werkes, im Jahre 1793, den eingeschränkten menschlichen Mitteln entsprechend aufzuführen auch Kant nicht hat unterlassen können); aber es sei doch ein Wohnhaus, „zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug, sie zu übersehen."

Kants grundlegende Kritik betrifft jedoch allein erst „den Anschlag zu einem Gebäude im Verhältnis auf den Vorrat, der uns g e g e b e n ist", nicht aber auch schon dessen letzte ä u ß e r e Gestaltung, die, zwar wichtig genug, doch zunächst außer Betracht

---

[1]) Kants Schriften werden möglichst nach der zugänglichsten Ausgabe bei Reclam angeführt.

bleiben mußte. Indessen fehlt es eben in der „Architektonik“, wie wir noch sehen werden, auch hierfür nicht an einem sehr bedeutsamen weiter weisenden Wink.

Von beidem zusammen, der auch den Sinn ansprechenden Gestalt hinzu zum echten bleibenden Gehalt, ist auch erst Populäreres und etwas sogar weiten Kreisen Zugängliches zu erwarten, so daß von diesem Produkt erst anderes gelten wird, als Kant von der zweiten Auflage seiner Kritik von 1787 S. 28 von dieser — und mit nur zu viel Recht — sagte: „Denn die kann niemals populär werden“.

Die Anregung zu seiner Vorarbeit von Philosophie hat Kant nach dem Bericht der „Prolegomena“ von 1783 empfangen von dem letzten Ausläufer einer Philosophie, die bereits von Haus aus nicht unparteiisch, sondern einseitig für den sinnlich-materialen Bestandteil alles menschlichen Denkens voreingenommen war. Wir sprechen von der von Baco von Verulam (1561—1626) begründeten englischen Erfahrungsphilosophie und besonders von deren letztem äußersten Ausläufer, dem Schotten David Hume (1711—1776).

Denn Hume mußte nach den ihm überkommenen Voraussetzungen, die bei ihm endlich von ausschließlich sinnlicher Art waren, an einem gemein menschlichen Begriff, den jedermann verwirklicht sieht z. B., wenn eine Fensterscheibe durch einen dagegen geschleuderten Stein zerbricht, nämlich an dem der Ursache und Wirkung, großen Anstoß nehmen. Um aus dem nach ihm noch mehr als nach seinen ebenfalls bereits einseitigen Vorgängern allein vorhandenen und wirklichen Sinnfälligen und Äußeren die gemeinmenschliche Annahme eines inneren Bandes zwischen dem Anprallen des Steins und dem Zersplittern des Glases, die Hume allein wunderlich erscheinen konnte, zu erklären, bedurfte es großer Künsteleien. Das so Zustandezubringende aber konnte von ihm schließlich doch nur als Wahn und sachlich ganz unbegründete Erdichtung des Menschen beanstandet und also wieder — ausgeschieden werden.

Daß die von Baco herkommende Erfahrungsphilosophie für überschwängliche hohe Vorstellungen übersinnlicher Art von Gott und himmlischen Dingen schon in diesem ihrem Anfänger gefährlich war, hat man nicht mit Unrecht gesagt und geklagt. In Hume aber erwies sich eben dieselbe Philosophie zerstörend schon für ein eng und unabtrennlich mit der gemeinsten Erfahrung verbundenes Denken von Art des Begriffs der Ursache und Wirkung, gegen das überhaupt

Zweifel rege zu machen die ganze große schottische Scharfsinnigkeit Humes erforderte.

Kant nun griff nicht etwa die Triftigkeit der Folgerung Humes aus seinen baconischen Voraussetzungen an, wohl aber, indem er das schwere Geschäft menschlicher Selbsterkenntnis von neuem aufnahm, die Richtigkeit, oder vielmehr Zulänglichkeit, seiner Voraussetzungen. Wir hören Kant gleichsam fragen: Warum bloß Sinne, lieber Hume, warum nicht auch Denken? Warum nicht beides miteinander? Wer diese so schlichte Zweifelsfrage aufwarf, konnte ein Wiederhersteller und sogar auch Befestiger nächsten Besitztums gemeiner Vernunft wie des Begriffs der Ursache und Wirkung und zwar nun — deshalb eben Befestiger! — mit dem Gewinn von Verständnis solcher gemeinen und unvordenklichen Grundbegriffe nach ihrer Bestimmung werden.

Die damit eingeleitete Selbstverständigung des Menschen mit seinem w i r k l i c h e n täglichen Erfahren und Erleben, eine zuvor nicht einmal als möglich geahnte Leistung Kants, reicht aber weit über den ihm von Hume an die Hand gegebenen Begriff der Kausalität hinaus. Sie betrifft auch nicht allein, wie zwar zunächst, das Denken von Gegenständen möglicher und wirklicher Erfahrung, sondern auch das bloße reine Denken von überhaupt nicht in Erfahrung zu Gebendem, kurz: von Gegenständen und Gegenständlichkeit überhaupt.

So aber ward auf Anregung Humes, dessen nicht verhehlte Absicht war, wie z. B. der Schluß seiner „Untersuchung“ zeigt, den Menschen auf bloße Erfahrung und deren Sinnliches und Anschauliches unter Verbannung von allem und jedem, was darüber hinausliegt, einzuschränken, etwas weit weniger Engherziges unternommen. Es besteht darin, das Denken von Dingen, sowohl von solchen, die in Sinnesempfindung und Wahrnehmung gegeben werden können, wie auch von ganz und gar nicht so zu gebenden und also nicht zu bestätigenden, endlich auf einen „festen Fuß“ zu bringen.

Würde aber nicht das Gelingen dieses Unternehmens die Aussicht eröffnen auf eine allgemeine unangreifbare Selbstregierung von künftigen Zeitaltern mit einer hochentwickelten Kunst nicht nur der Vervielfältigung, sondern auch der Ausbreitung von Produkten menschlichen Denkens und Dichtens? Wäre doch darin die Ermöglichung von rein sachlicher und also nicht bloß persönlich-

parteiischer oder sogar nur äußerlich statutarischer Beurteilung und Behandlung, der bisher allein möglichen, aber mit Recht beanstandeten, von Geisteserzeugnissen verschiedenster Art in jeder Hinsicht begründet: ein wirklich unparteiisches letztes Tribunal öffentlicher Kritik in menschlichen Angelegenheiten.

Der Hauptunterschied Kants von Hume ist bereits angegeben: ein bloßer Vernichtungskampf gegen natürliches menschliches Erfahren, Erleben und Denken, den der Schotte einführte, wird ersetzt durch gründliches Verstehen, Befestigen und so auch möglichstes Sichern dieses Natürlichen. Kant bleibt demnach in seiner Theorie zusammen mit dem gemeinen Mann. Nur geht er über diesen noch zu letzten Ursachen von dessen Erfahren und Erleben und zwar, so weit sie in der menschlichen Natur und nicht in zuletzt von uns unabhängigen Dingen liegen, hinaus und dringt damit vor bis zu einem zuvor so gut wie Verborgenen und zu einer Lehre von dem Gebrauch dieses nun allererst Entdeckten. Hume dagegen hatte demselben gemeinen Mann allein einen erbarmungslosen Krieg aufs Messer angekündigt, in dem es statt lediglich auf Veredelung nur auf Vernichtung von Natürlichem zugunsten von Künstlicherem und weniger allgemein Zugänglichem abgesehen sein konnte. Denn die von Hume am Schluß seiner „Untersuchung" der Menschheit allein gelassenen theoretischen Fächer der Mathematik, Naturwissenschaft und Geschichte samt dem, was etwa auf sie an Bereicherung des Lebens zu gründen ist, sind — und bleiben auch — im Wesentlichen auf diejenigen Klassen der menschlichen Gesellschaft eingeschränkt, die sich einer reicheren Muße und überhaupt reichlicherer Hilfsmittel verschiedener Art erfreuen.

Das hier über Kant Bemerkte bedeutet eine gründliche Berichtigung zwar zunächst allein von Hume und seiner Art. Sofern jedoch das von Hume in seiner Behandlung des gemein menschlichen Verhältnisbegriffs von Ursache und Wirkung hervorgezogene Wahre, nämlich die Beziehung solches Denkens auf Daten der Sinne und auf mögliche Erfahrung auch von Kant aufgenommen und beibehalten ward, erstreckt sich die Verbesserung sehr viel weiter. Sind doch damit von Kant zugleich auch Humes Gegenfüßler, wie wir schon 1905 in „Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte" S. 33 bemerkten, gründlich berichtigt. Diese Antihume aber kennen lediglich das von Hume Aus-

geschlossene. Sie werden also nicht wie Kant, der sich sowohl über Hume wie auch über einen Gegenhume hinausschwingt, allen Momenten des gemeinen Erfahrens und Erlebens gerecht.

Von solchen entgegengesetzten Parteien des Denkens werden 1781 schon vor der „Architektonik", gelegentlich der Auflösung eines Widerstreits der Vernunft mit sich selbst, S. 388 in ihren Produkten erwähnt 1. der seiner Richtung nach mit Hume zusammengehörige Epikur, 2. aber der einem Gegenhume zuzuordnende Plato. Sie beide sind nun als bloß Einseitige und als der Ergänzung durch einander bedürftig wie auch fähig und also — das Wichtigste und ganz Neue! — als vereinbar, ja allererst nach solcher Vereinigung ein Ganzes und Vollständiges bildend erkannt.

Von hier aus wird verständlich, daß Kant nach Vollendung seiner gesamten Kritik in den neunziger Jahren auf einen ewigen Frieden in dem auf das Allgemeine gerichteten Denken der Philosophie hinaussehen konnte.

Dieser Hoffnung gab er Ausdruck in dem Aufsatz von 1796 „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie" (bei Rosenkranz-Schubert Bd. 1 S. 647 bis 662). Der erste Abschnitt dieses Aufsatzes von 1796 „Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden" charakterisiert die kritische Philosophie als einen „immer gegen die, welche verkehrterweise Erscheinungen" — was Sonne, Mond und Sterne samt allem Zubehör für uns Menschen sind und auch stets bleiben — „mit Sachen an sich selbst verwechseln, bewaffneten, eben dadurch auch die Vernunfttätigkeit unaufhörlich begleitenden Zustand." Der zweite Abschnitt „Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden in der Philosophie" hat zwar von einer Trübung jener Aussicht durch anfängliches Mißverstehen des Friedensinstrumentes der Vernunftkritik zu handeln. Der Verfasser aber hält doch mehr, als die Geschichte leider bis auf diese Stunde ihm Recht gegeben hat, fest an der Gewißheit und auch Verkündigung jenes ewigen Friedens.

Das aber, worauf Kant seine „frohe Aussicht" gründet, darf in einer Zeit, die den Übermenschen als Ziel des Menschen verkündigt hat, mit Aussicht auf Verständnis auch als endliche Begründung einer Überphilosophie bezeichnet werden. Eine solche ist sogar sicher eher möglich und wohl auch nützlicher als ein Übermensch.

Bei Kant selbst aber liegt dafür erst ein bloßer Plan vor, freilich ein so sehr eingehender Plan, daß er schon das Werk selbst, sofern nämlich alle Mittel zu dessen Vollziehung, in sich enthält. „Allein in der Darstellung ist noch viel zu tun.“ Dieser Satz der 2. Auflage der Vernunftkritik von 1787 S. 30 nennt das von Kant anderen Überlassene und auch — aus mehreren Gründen — notwendig zu Überlassende.

Heute ist für uns nach dem Gange der Geschichte von Kants Werk in Deutschland Grund zur Freude darüber, daß Kant sich auf ein Vorläufiges beschränkt hat, um dieses um so sicherer zustandezubringen. Würde doch nach dem Jena, das wir um die Zeit der bekannten unglücklichen Schlacht vor 100 Jahren leider auch in der Philosophie erlebt haben, das aber in seinen heillosen zerrüttenden Wirkungen erst ein halbes Jahrhundert später ganz offenbar geworden ist, uns sonst nur übrig bleiben, auch ferner und vielleicht für immer mit alten Einseitigkeiten bloß dogmatischer oder bloß skeptischer Art uns zufrieden zu geben.

Jetzt aber durch Kant sind wir in einer unvergleichlich viel hoffnungsreicheren Lage. Nun bedarf es nur noch der endlichen wirklichen Erwerbung eines von den Vätern ererbten Schatzes, um auch von dem philosophischen Jena die elenden Folgen, die weit drückender als die des militärisch-politischen, das mit allen seinen Wirkungen bereits hinter uns liegt, noch immer auf Deutschland lasten, völlig zu überwinden.

## II.

In der 1781 von Kant begründeten Überphilosophie ist der Sache nach alles enthalten, was für die Erhebung des allgemeinen Denkens der Menschheit über den bisherigen Stand bloßer Parteiung hinaus nötig ist. Auch die älteste aller Geistesbemühungen, die der Entwickelung von Einzelwissenschaften vorhergeht und sie alle zuletzt vollenden helfen und zusammen einem letzten höchsten Ziele zuführen wird, die auf ein All der Dinge gerichtete Philosophie, ist nun instandgesetzt, auf die Heerstraße der Wissenschaft und allgemeiner Geltung zu gelangen.

Gehalt aber ist nicht schon Gestalt. Für letztere hat Kant seinen „Leser“ um Mitarbeit gebeten. Da dieser sich aber zunächst äußerst harthörig gezeigt hat, ist noch heute nicht weniger als alles zu tun.

Denn bloßes Plätten und Glätten von Kants, bei allem stellenweise Großartigen darin, auch nach seiner eigenen Meinung sehr mangelhafter Darstellung erscheint angesichts des in I. angeführten Satzes „die“ — nämlich die Kritik — „kann niemals populär werden“ als ganz unzureichend.

Vielleicht aber blieb bisher unbeachtet der Satz der „Architektonik“ S. 630, wonach die Systeme — z. B. die des Plato und des Epikur — untereinander in einem Gebäude menschlicher Erkenntnis „wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt sind und eine Architektonik alles menschlichen Wissens erlauben, die jetziger Zeit, da schon so viel Stoff gesammelt ist oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein möglich, sondern nicht einmal so gar schwer sein würde.“ Daß dieser Satz bereits beachtet ist, bezweifeln wir aber deshalb, weil, um das darin Angeregte begründet und begreiflich zu finden, Kants Kritik in ihrem Verhältnis zu allen bisherigen und sogar auch zukünftigen möglichen Systemen der Philosophie bekannt und verstanden sein müßte.

Dafür nämlich bedarf es der Erkenntnis, daß diese Kritik eine Prüfung und Würdigung bedeutet, zwar nicht schon aller möglichen und nicht einmal aller wirklichen Quellen menschlichen Philosophierens, wohl aber der allgemeinen Hauptquelle, nämlich der Vernunft oder des menschlichen Denkvermögens. Dieses Denken aber — darin besteht das sehr eigentümliche Neue — wird erwogen in seinem Verhältnis zu dem, so zu sagen, naturbestimmten Material. Das letztere, die Sinnesempfindung, das Sinnliche gerade war gleichsam isoliert worden von Hume. Dem gegenüber unternahm nun Kant, das andere, obere Moment der gemeinen Menschenvernunft, dem den Garaus zu machen der Schotte im besten Gange war, ebenso abzusondern und danach in seiner Leistungsfähigkeit und Bedeutung zu prüfen. Daher der Name des grundlegenden Werkes von 1781: „Kritik“ — d. h. eben Prüfung — „der reinen Vernunft.“

Wenn hiernach auch Kant auf ein Isolieren ausgeht, nämlich des Denkens, so tut aber er dies — ein Allerwichtigstes und Neues —: ohne alles gemeinmenschliche Ausschließen jenes anderen, des Sinnlichen. Das Nichtverstehen dieses bei aller Schlichtheit so sehr originellen und großartigen Vorgehens von Kant, also eines Ab- und Aussonderns ohne sofortiges gemein-parteiisches Ausschließen, hat den ganzen Philosophenspuk von Jena, bezeichnet durch die drei

einst berühmten Namen Fichte, Schelling und Hegel, verursacht.

Die jenaische Verwechselung von Unterscheiden mit Ausscheiden in der Kantschen Kritik ist um so seltsamer, als Kant seiner tiefen Sachlichkeit entsprechend in der Beantwortung der Spezialfrage von 1781, wo zwar damit zugleich auch allgemeinerer Grund gelegt ward, der Frage nämlich: „Was kann ich (der Mensch) wissen?" gerade Hume beitritt, wobei er nach seiner Art dessen Dürftigkeit noch unendlich erweitert. Denn Kants Antwort besagt: wissen kann ich das, was durch Erfahrung (und auch Schärfung solcher Erfahrung in strenger Beobachtung und Versuch) zu bestätigen ist. Kurz: das Interesse des Wissens verlangt Überordnung der Erfahrung, durch die allein uns Dinge gegeben werden.

Wie hätte nach dieser Antwort der Kritik der reinen Vernunft in ihrer (nächsten) Spezialaufgabe deren Verfasser nicht das Urteil Garves in den Göttingischen gelehrten Anzeigen von 1782 über eben dies Werk aufs Äußerste verdrießen, ja beunruhigen sollen? Denn hiernach, Zugabe 3. Stück vom 19. Januar S. 40—48, gibt Kant „ein System des höheren oder, wie es der Verfasser nennt, des transszendentellen Idealismus". Eben das also, was Kant mit Hume gemein hatte und behielt, um danach mit Humes rücksichtsloser Wahrnehmung des Interesses menschlicher Wissenschaft auch die anderer ebenso wichtiger Angelegenheiten zum ersten Male wirklich zu vereinigen, sah er durch solches Übersehen seines Realismus, der denjenigen Humes noch unendlich übertrifft, arg gefährdet. Deshalb beeilte er sich, dem danach drohenden Umwandeln seines ganzen Vorhabens in einen bloßen — Ulk in dem „Anhang" zu den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" von 1783 S. 163 ff. vorzubeugen, nämlich durch eine Unterscheidung seines völlig neuen Idealismus von allen älteren Idealismen. Denn daß ein Idealismus durch sein ganzes Werk gehe, „obgleich bei weitem noch nicht die Seele des Systems" ausmache, konnte und wollte auch Kant nicht leugnen.

Daß Idealismus in herkömmlicher, nur noch gesteigerter Bedeutung, wie man doch nach der Göttinger Kritik, die auch in der Vorrede der Reklamausgabe von Karl Schulz, S. 4—11, wieder abgedruckt ist, annehmen mußte, noch nicht die Seele des Kritizismus

ist, erhellt aus Zusammenstellung des Sinnes des gewöhnlichen weltläufigen Idealismus mit dem nun 1781 zuerst begründeten.

Den Satz aller echten Idealisten von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley konnte aber Kant S. 165 so formulieren: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit." Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, fährt Kant fort, ist dagegen: „Alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit." Durfte hiernach Kant nicht schließen: „Das ist ja aber gerade das Gegenteil von jenem eigentlichen Idealismus?" — Gewiß, sofern nämlich nunmehr eben das ohne Einschränkung einbegriffen ist, was der gemeine Idealismus abwehrt und ausschließt: nämlich die Wirklichkeit der Natur, so wie diese schon der gemeine Mann versteht, der den Sinnen- und Erfahrungsdingen damit ja keineswegs schon eine letzte und höchste Art von Wirklichkeit zugesteht.

Die Bedeutung von Kants Reform liegt hiernach darin, daß eine völlige Entfesselung von Erfahrungs- oder Naturwissenschaft, von der selbst die baconische Erfahrungsphilosophie, die in Hume endlich zu Ausscheidung aller nichtsinnlichen Momente, selbst der gemeinsten täglichen Erfahrung, hinstrebte, nur erst ein schwaches Vorspiel bildet, das nächste große Ergebnis seiner Selbsterkenntnis der Vernunft ist. Sofern aber Bestimmung der Gegenständlichkeit von Dingen durch Affektionen der Sinne und das ihnen folgende Denken nimmermehr über die bei diesem nächsten Vernunftgeschäft freilich leitende Sinnlichkeit hinaus zu den Dingen an sich selbst verhelfen kann, liegt schon in der Aufstellung solcher extremen Erfahrungsphilosophie Einräumung der Möglichkeit noch einer andern Philosophie, auch dieser im Extrem oder Ideal, kurz: für Plato neben und über Epikur! Doch brauchen nach allem Gesagten die diesem Namen entsprechenden Dinge und Systemteile ihren historischen Namensvettern als unter dem Druck gemeiner gemischter Wirklichkeit durch das andere entgegengesetzte Moment immer allzusehr eingeschränkten Vertretern der Sache nur wenig zu ähneln.

Hierdurch wird der Satz von Seite 630 der Kritik mit seinem Hinweis auf Baumaterial für ein Gebäude von Überphilosophie, das

„aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden" könne, schon verständlicher geworden sein.

Diese Worte lassen hinaussehen auf einen sowohl von der Vernunftkritik wie auch anderseits von bloßer Geschichte der Philosophie, also von beiden Eltern erheblich verschiedenen gemeinsamen Sprößling im Nebel der Zukunft, nämlich auf einen Entwurf von nicht mehr allein wie in Kants Kritik von 1781 formaler, sondern nun auch materieller Beschaffenheit. In diesem Endprodukt wird aber, anders als in der Geschichte, Epikur, der sich möglichst auf das uns zunächst in Erfahrung Gegebene einschränkte, dem sich über solches Nächste weit hinausschwingenden Plato vorangehen. Doch hat ja Epikur in dem theoretischen Teil seines Systems lediglich eine ältere Schöpfung, die des Demokrit von Abdera, wiederholt, der seinerseits schon dem Plato vorherging. Wie sich aber Plato zu diesem Vorgänger verhielt, erkennt man hinlänglich aus der alten Erzählung, daß Plato die Schriften des Demokrit aufgekauft habe, um sie so aus der Welt zu schaffen. Das ist zwar vielleicht nur eine Sage, die aber grell und hell das gemein natürliche wenig duldsame Verhältnis von Systemen vor- und unkritischer Philosophie zu einander beleuchtet.

Die Gebäude des Demokrit und Epikur liegen in Trümmern, nicht ebenso freilich dasjenige Platos, soweit bei diesem von einem Gebäude gesprochen werden kann. An ihm ist das Wort der Kantischen Kritik Seite 385 f. von der größeren natürlichen Popularität des Platonismus gegenüber dem Epikureismus durch die Geschichte bestätigt worden, so durch die Gunst auch schon alter Lehrer der christlichen Kirche wie des Aurelius Augustinus (354—430 nach Christus).

Größere Zugänglichkeit des einen wie des andern Gebäudes im Vorzug vor Kants Kritik als der bloßen äußerst schwierigen Vorbereitung eines endlich dauerfähigen Systems ist, soweit wir nach den vorhandenen Resten urteilen dürfen, nicht wohl zu bezweifeln. Auch wenn das Wort Platos, daß die große Menge der Menschen nicht Philosoph sein könne, auch für die Schöpfungen der Denker des Altertums noch begründet ist, so waren und sind doch selbst die Reste dieser Bauwerke in höherem Grade ein möglicher Gegenstand gemeinsamer Beschäftigung von Schulen, in der Ältere Jüngeren Beistand leisten und diese unter Führung jener sich um Verständnis bemühen, als dies nach allen bisherigen Versuchen und Erfahrungen

von Kants Schriften zugegeben werden kann. Dies Urteil hat Bestand, mag auch Kant heute an den Universitäten der „Examensphilosoph" heißen und sogar auch sein.

## III.

Die Erwähnung von Schulen, wobei an Universitäten und etwa noch an oberste Stufen von Vorbereitungsanstalten für sie zu denken ist, erinnert an eine Erscheinung in der Geschichte der abendländischen Philosophie, die nach solcher Veranstaltung sogar ihren Namen erhalten hat. Wir sprechen von der Scholastik oder der „europäischen Philosophie des Mittelalters", einer Schöpfung von Männern, die ursprünglich meist Lehrer an den seit der Zeit Karls des Großen gestifteten Kloster- und bischöflichen Schulen waren. Damit ist schon auf die sehr enge Beziehung des Denkens dieser Art von Philosophie zu der christlichen Kirche und ihrem Lehrwesen hingedeutet. Die Nennung berühmter Vertreter der Scholastik aus deren verschiedenen Perioden, des Johannes Scotus (Eriugena) 833—880, des Thomas von Aquino 1225—1274, sowie des Johannes Duns Scotus, † 1308 in Köln, und endlich des Wilhelm Occam, † in München 1349, zeigt zugleich eine hiermit nicht einmal schon vollständig vergegenwärtigte Langlebigkeit dieser Art von Philosophie.

Das heutige allgemeine Ansehen der Scholastik ist freilich nicht groß, und deren geringere Schätzung gegenüber andern Unternehmungen allgemeinen Denkens ist auch nicht unbegründet. Denn sowohl im Vergleich mit der ältesten Philosophie des Abendlandes, mit Thales und den späteren jonischen Naturphilosophen, einem Heraklit und Demokrit, wie auch z. B. mit Kants mehr als 2000 Jahre später unternommener völliger Neubegründung des allgemeinen Denkens durch seine Vernunftkritik erscheinen die Gelehrten und Lehrer der Scholastik bei allen zuzugebenden guten Eigenschaften *insgesamt* als von doch nur sekundärer Art und Bedeutung.

Zu einem Untergeordneten aber wird diese Philosophie gar nicht schon dadurch hinabgesetzt, daß sie auf ein Äußeres, Geltendes und Machthabendes in menschlicher Gemeinschaft und zwar hier in der Kirche Bezug nimmt, sondern allererst durch eine Art der Unterwerfung unter solches Äußere, die der Prüfung vorangeht und also den Namen einer *freien* Unterordnung nicht verdient. Wird doch so ein in der Erfahrung Gegebenes und demnach für uns un-

zweifelhaft Sekundäres und auch Unsicheres als solches an Stelle eines allein seinen eigenen inneren Gesetzen für die Behandlung verschiedener Aufgaben sich unterordnenden Denkens zum Maßgebenden und zu oberst Entscheidenden erhoben. Solche prüfungslose Abhängigkeit ist nicht schon den ältesten Griechen schuld zu geben, die — so die jonischen Naturphilosophen — von Beschäftigung mit der den Sinnen gegebenen Natur für Erlangung von Wissen ausgehen, wo der Erfahrung ohne Zweifel die entscheidende Stimme gebührt und von jenen großen Alten nur noch nicht streng und entschieden genug zuerkannt wird. Noch weit weniger aber als Thales wird von solchem Vorwurf getroffen Kant, der durch Zurückgehen auf die Selbsterkenntnis des denkenden und erkennenden Menschen einen letzten festen Grund aller Gedankenbildung überhaupt zu erreichen unternahm. Der Vorwurf trifft jedoch unabwendbar die Scholastik, da diese weder von Natur der Dinge ausgeht noch auch von der des Menschen, in welchem letzteren doch uns Menschen allein alles gegeben ist, sondern lediglich von älteren Meinungen über Dinge und Menschen, in denen Irrtum enthalten sein kann. Diese Meinungen aber wurden der Scholastik geliefert zunächst von Vätern der christlichen Kirche, wie z. B. besonders Augustin (354—430), weiter zurück jedoch zuerst von Plato, an den sich schon Augustin stark angelehnt hatte, dem berühmten Jünger des Sokrates, in späterer Zeit aber mehr von Aristoteles, dem wesentlich anders gearteten und auch anders denkenden Schüler wieder des Plato.

Ursprünglichkeit, eine unentbehrliche Voraussetzung alles eigentlichen selbständigen Denkens und Philosophierens, läßt demnach bei der Scholastik zu wünschen übrig. Dagegen ist ein nicht verächtlicher Vorzug dieser Philosophie zu erwarten zwar gar nicht vor Kants Entwurf, der auf das Ganze möglichen menschlichen Denkens geht, wohl aber sowohl vor Thales wie auch vor Sokrates, den beiden Urhebern von Richtung allgemeinen Denkens und Philosophierens bei den Griechen.

Die erste Naturphilosophie des Abendlandes nämlich hat die besondere Art eines über bloße Naturerkenntnis sich erhebenden praktischen Denkens anscheinend noch sehr außer acht gelassen. Sokrates aber, der letzterem auf die Spur kam und nach einem Ausdruck Kants von 1785 die menschliche Vernunft, „ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam“ machte,

verfiel einer gerade entgegengesetzten Einseitigkeit. Gab er doch die Erforschung der äußeren samt der ihr anhängenden inneren (menschlichen) Natur, das ganze Vorhaben jener Älteren, infolge von deren anfänglicher freilich großer Mangelhaftigkeit allzusehr wieder auf.

Über diese Einseitigkeit des Sokrates, in der die „unvollkommenen Sokratiker", die Zyniker zumal, ein Antisthenes und Diogenes, ihren Meister noch möglichst überboten, suchte sich, nach einem noch mehr spielenden und unentschieden schwankenden Vorgehen Platos, in höherem Grade erst dessen Schüler Aristoteles, bei dem sich nach dem Urteil schon der Alten eine Zweiteilung der Philosophie in einen theoretischen und einen praktischen Teil geltend macht, zu einem Umfassenderen, einem G a n z e n zu erheben.

Mit diesem Hinweis auf ein Weitsinnigeres schon bei Aristoteles ist nun dasjenige berührt, worin ein gewisser Vorzug auch der Scholastik vor den älteren vorplatonischen Einseitigkeiten schon nach ihrer zuvor erwähnten Genealogie zu erwarten ist.

Das Griechentum war stets überwiegend den oberen r a t i o n a l e n Momenten des Denkens zugewandt. Größeres als von ihm durfte nach der geschichtlichen oder doch für geschichtlich gehaltenen Grundlage des Glaubens der christlichen Kirche, in deren Dienst die Scholastik stand und sich stellte, von solchem Späteren gehofft werden. Dies aber wegen der Auffassung und entscheidenden Schätzung von schlichter Erfahrung und in dieser gegebener Natur, die in solcher Überlieferung, den Evangelien, sich äußert. Freilich sollte dieses Größte erst nach vielen Jahrhunderten Wirklichkeit werden.

Dafür, daß solches wenig Sokratische und gewissermaßen selbst Ungriechische auch bei Plato und Aristoteles noch allzu wenig anzutreffen ist, spricht bereits das sehr auffallende Verhalten jüngerer Denker bei den Griechen, nämlich der Stifter der stoischen und der epikureischen Philosophensekte, des Zeno und des Epikur, das von Ed. Zeller, Philosophie der Griechen III, 1. B. (1880), Seite 472, hervorgehoben ist, zu jenen „vollkommenen" Sokratikern. Wir denken an die nach Zeller „merkwürdige" Vernachlässigung der in der christlichen Scholastik über alle andern hinausgehobenen „Klassiker" der Philosophie durch die Jüngeren. Dabei wollten doch diese ebensowenig wie Plato und Aristoteles schon bei den „unvollkommenen" Sokratikern, den Zynikern zumal, stehen bleiben in Empfindung eines wesentlichen Mangels auch dieser, nämlich

ihres gänzlichen Aufgebens der Naturforschung, in dem sie freilich mit ihrer aller Meister Sokrates, der zwar einer der äußerst seltenen wirklichen Bahnbrecher in der Geschichte des allgemeinen menschlichen Denkens, aber zugleich von großer Einseitigkeit war, übereinstimmten und zusammenblieben.

Eine Beseitigung des mit Schärfe empfundenen wesentlichen Mangels auch noch von Plato und Aristoteles vermochten aber jene Jüngeren, da sie die Kraft zu eigener Hervorbringung des Fehlenden nicht mehr in sich fühlten, nur noch in dem Aufnehmen älterer wirklicher Physiker zu finden. Dabei ging Zeno auf Heraklit, den Offenbarer eines immer lebendigen Feuers in allem rastlosen Werden, zurück, Epikur aber auf den materialistischen Atomistiker Demokrit, in welcher Wahl und auch deren Begründung durch die jüngeren Denker sich nun zwar eine recht epigonenhafte große Schwäche betätigt und bestätigt. Diese darf ein bedauerlicher Mangel an Sinn für strenge theoretische Wahrheit genannt werden. Er äußert sich in einer Anpassung der Entscheidung über die aus der Vergangenheit herüberzunehmende Naturtheorie an die von dem betreffenden Philosophen gerade befürwortete Praxis, kurz: der Naturlehre an die Sittenlehre. Anstatt dessen sollte aber ein jedes, das Theoretische ebensowohl wie das Praktische, selbständig an seinem Platze belassen und nur unter Wahrung der Selbständigkeit dieser gesonderten Gebiete des Vernunftgebrauches auf eine Vereinigung ausgegangen werden. Daß solche höhere und allein wohltätige, gesunde Einheit möglich ist, lehrt schon die Geschichte der Philosophie, worauf indessen hier noch nicht einzugehen ist.

In diesem Zusammenhang ist wichtiger ein bisher schwerlich schon genug beachteter Umstand: daß nämlich durch das übereinstimmende Wiederabweichen der jüngeren Denker von Sokrates in weit höherem Grade als durch Plato und Aristoteles der wesentliche und sehr erhebliche Mangel in der neuen Grundlegung des Sokrates ans Licht gebracht ist. Ja, ob wir nicht bei Zeno und Epikur selbst eine Empfindung von der großen Ergänzungsbedürftigkeit der sokratischen Grundlegung, und zwar nach unten hin, in theoretischer Hinsicht, freilich nicht mehr als solche dunkle Empfindung, erwarten dürfen?

In den Tusculanen des Cicero wird im 5. Buche Kapitel 4 von Sokrates gesagt, er habe zuerst die Philosophie vom Himmel, d. h.

aus dem weiten Weltenraum, auf die Erde herabgerufen, in den Städten angesiedelt und auch in die Häuser geführt und genötigt, über Leben und Sitten und Gutes und Böses zu forschen. Seine vielfältige Art der Erörterung, die Mannigfaltigkeit der Sachen und die Größe des Ingeniums, verewigt durch die Gedächtnisschriften Platos, rief, so schließt Cicero, mehrere Sekten von d i s s e n t i e r e n d e n Philosophen hervor.

Ob wir aber heute, nachdem wir einen vollkommeneren Sokrates in Kant erlebt haben, der gerade die naturwissenschaftliche Unzulänglichkeit des alten, deren Empfindung in den Stoikern und Epikuräern noch einmal, aber natürlicherweise unter den damaligen Verhältnissen vergebens, nach der gebotenen Abhilfe rang und damit das völlige Verkommen der Philosophie der Griechen unabwendbar machte, noch immer mit dem römischen Redner gerade in der Sektenspaltung nach Sokrates einen Beweis für Vorzüglichkeit von dessen Reform sehen können? Schwerlich. Hätte doch solchem Dissentieren und völligen Auseinandergehen zu Krieg und wieder Krieg gegeneinander von Sokrates vorgebeugt werden können durch eine u m f a s s e n d e r e Selbsterkenntnis der menschlichen Natur. Geschehen wäre dies durch eine derartige Einkehr in sich selbst, die mit Kants erster Frage, der von 1781 „Was kann ich (der Mensch) wissen?“ begann und erst nach deren Beantwortung, die vielleicht manchem überfliegenden Wahn die Flügel zu beschneiden hat, zu der zweiten Frage, der des Sokrates: „Was soll ich (der Mensch) tun?“ weiter ging und so zu einem Ganzen von theoretisch-praktischer Art Grund zu legen vermochte.

Erst solches Ganzes, zumal wenn nun noch, wie bei Kant (1790) nach Beantwortung jener beiden Fragen eine Verbindung zwischen dem rein Theoretischen und dem rein Praktischen durch ein Mittleres von gemischter theoretisch-praktischer Art hergestellt wird, ist imstande, allen wesentlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur und Seele, sehr verschiedenartigen, miteinander gerecht zu werden ohne alle bloß parteiische Bevorzugung und Unterdrückung und doch auch mit einer zuvor unbekannten Billigkeit gegen die Parteien und ihre einander ausschließenden Einseitigkeiten.

Geahnt zwar hat schon Sokrates die grundlegende Wichtigkeit von Selbsterkenntnis des Menschen für Behandlung aller menschlichen Dinge. Das haben wir in dem Aufsatz „Kants Kritik der

reinen Vernunft und die Geschichte der Philosophie" (Archiv für Gesch. d. Phil. Heft 4, 1909) unter IV mit Hilfe von Platos „Phädrus" zu zeigen versucht. Der delphische Spruch des Apollo „Erkenne dich selbst", an den auch Sokrates dort erinnert, legte solche Schätzung dem alten Athener nahe genug. Vorahnen von Wichtigkeit ist aber nicht schon deutliche Erkenntnis im Sinne von Kants Vorrede von 1781, geschweige im Maßstabe von Kants drei Kritiken zusammen. Für letzteres beides die Voraussetzung wird auch mehr als in bloßer Geistesüberlegenheit über Sokrates hinaus in Zeit und erreichter Entwicklungsstufe menschlicher Dinge zu suchen sein. Von dieser Art sind schon angedeutet Momente, die in dem Aufkommen eines Kirchenwesens von Art des christlichen und seiner wirklichen oder doch für wirklich gehaltenen Grundlagen, wie sie in den evangelischen Berichten von Matthäus und anderen vorliegen, enthalten sind.

Von diesem, was ins Dunkel der Entstehung der christlichen Kirche zurückweist, wird aber unser Blick über viele Jahrhunderte hinweg vorwärts geführt, hin auf eine Wiedergeburt der Wissenschaften in dem Europa des zweiten Jahrtausends nach Christus und damit auch das Entstehen gründlicher „Naturlehre", einer solchen, von der wieder Jahrhunderte später Kant in der Vorrede von 1781, Seite 5 Anmerkung, sagen durfte, daß in dieser, „deren Grund gut gelegt ist", seine Zeit (wobei man z. B. an Isaak Newton denken mag, dem Kant so viel verdankte) die früheren noch übertreffe. Die endliche Wiedergeburt der Naturphilosophie von Thales und Nachfolgern für die Dauer aber bedeutet auch, daß die nächste Angelegenheit menschlicher Vernunft, der Erwerb von Kenntnis ihrer irdischen Wohn- und Wirkungsstätte, auf einen Heeresweg gelangt und nicht mehr gleich den noch kindlich-phantastisch anmutenden Weltprinzipien der alten jonischen Naturphilosophen, dem Wasser des Thales und dem Feuer des Heraklit, Zweifel und Streit herausfordert.

An eben diese „Wiedergeburt der Wissenschaften" aber schloß sich an als eine Art von Verallgemeinerung des in allerlei Einzelforschung sich mehr und mehr Emporringenden die magna instauratio, d. h. große Erneuerung der Wissenschaften, des Baco von Verulam (1561—1626), des Begründers der englischen Erfahrungsphilosophie. Von deren letztem einseitigsten Ausläufer David Hume (1711—1776) endlich war von uns ja schon unter I zu berichten, nämlich von seiner Zerstörung der von ihm doch allein geschätzten gemeinen Erfahrung.

Dieses Vernichtungswerk kann gerade bei Hume zunächst sehr unsinnig erscheinen, erklärt sich aber aus des allein scharf-, gar nicht aber tiefsinnigen Schotten völligem Unvermögen, die gemeine Weltwirklichkeit zu verstehen infolge der unzulänglichen Einseitigkeit seiner Voraussetzungen, die selber wiederum schon bei Baco begann. Humes „zerstörende Philosophie“ aber gerade ward ja Kant zum Anlaß, das Unternehmen des Sokrates in einer abgesonderten Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft in einem unendlich viel weiteren Sinne, als der große Alte auch nur ahnen konnte, 2000 Jahre später wieder aufzunehmen und nun auch zu vollenden.

Das Wichtigste der neuen Selbsterkenntnis des Menschen bei Kant besteht in der Ergänzung der sokratischen Begründung praktischer Philosophie nach unten hin in das Bereich theoretischer, auf Erwerb von Naturerkenntnis und also von theoretischem Wissen, Mathematik und Physik vor allem, gerichteter Vernunft.

Aussprüche von Kant selbst wie auch das Zeugnis seines Schülers Herder beweisen nun zwar schon Kants ursprüngliches Streben nach unbefangener und gründlicher Kenntnis der Natur. Ob aber von ihm ohne Humes Angriff auf die gemeinmenschliche Vorstellung der Ursache und Wirkung der naturgegebene Anfang für eine Selbsterkenntnis der Vernunft und für ein stufenweises Emporsteigen in dieser so sicher, wie jetzt vorliegt, getroffen wäre, darf wohl bezweifelt werden.

In dieser Selbsterkenntnis ist nun von Kant endlich das von den Stoikern und Epikuräern über alle älteren Schulen des Altertums hinaus mit Entschiedenheit erstrebte Ganze zuerst in einem zuverlässigen Entwurf zustande gebracht. Und nicht allein dies, was zwar zunächst notwendig ist, also Naturtheorie vor allem Praktischen, sondern auch ein dem menschlichen Gemüt natürlicherweise noch weit mehr Anliegendes, nämlich eine Vollendung wieder aller nächsten theoretisch-praktischen Begriffe und Gesetze durch letzte Annahmen und Hoffnungen, die mögliche Erfahrung weit überschreiten. Mit solchen hatten sich die den Stoikern und Epikuräern vorangehenden athenischen Denker Plato und Aristoteles, besonders ersterer, der Theologe, bereits gern zu schaffen gemacht.

Zunächst aber ist dies noch nicht mit völligem Gelingen geschehen, sofern Kants Ausdruck von 1788, Kritik der praktischen Vernunft, Seite 169, begründet ist, daß Plato die Theologie zu einer „Zauber-

laterne von Hirngespenstern" machte. Solcher nach einer zwar anfangs wohl anregenden und belebenden Wirkung doch auf die Dauer allein schädlichen, Kräfte lähmenden Verirrung gründlich zu wehren, hat Kant bereits in seiner allgemeinen Grund legenden Kritik der reinen Vernunft durch den von ihm in der Rechtfertigung von Verstandesbegriffen von Art der Kausalität gebahnten Mittelweg zwischen der bloßen reinen Vernunft des Plato und der ausschließlichen Sinnlichkeit des Epikur sichere Vorbereitung getroffen.

Denn diese Rechtfertigung zugleich wie auch bestimmte Einschränkung von grundlegendem Denken begründet eine unaufhebbare Unterscheidung von zwei Bereichen für den Menschen, einem Felde möglichen schrankenlosen Wissens und Forschens und einem andern fest abgestochenen Gebiete vernünftigen Annehmens und Glaubens über alles für sich in seiner Sphäre völlig uneingeschränkte Forschen und Wissen hinaus. Es ist die mit jeder Besinnung des Menschen gegebene Unterscheidung der Dinge für uns von Dingen an sich, die erst Kant durch sein Werk der Selbsterkenntnis der Vernunft endlich für die Wissenschaft und Philosophie gewonnen hat, für vernünftige freie Wesen wie den Menschen eine letzte unvertilgliche Grundlage allgemeiner höchster Wohlfahrt.

## IV.

Das Große, was vielleicht schon Sokrates in Selbsterkenntnis des Menschen als deren Folge und Frucht für Menschheit und Welt geahnt hat, war bei der noch sehr unvollständigen Verwirklichung jener durch den Griechen schwerlich bereits im Altertum von bloßem Weitergehen auf dem von Sokrates gewiesenen Wege zu erwarten. Mehr schon an Hoffnung dürfen wir sehen in den Grundlagen der im Ausgange des Altertums sich erhebenden christlichen Kirche, soweit solche im Neuen Testament wahrzunehmen sind, und zwar nicht nur in der schon unter III angedeuteten schlichten Realistik des Erkennens, sondern in dieser zusammen gerade mit der, was wir jetzt hinzufügen, in den Evangelien vertretenen hohen Idealität des praktischen Verhaltens in Tun wie Lassen.

Eine ungehemmte Herrschaft von diesen beiden großen Zielen miteinander gerade aber durfte man nicht schon in der Scholastik, die freilich im Dienste der christlichen Kirche, für den sie auch begründet war, stand, erhoffen. Ruhte doch auf deren allgemeinem

Denken von vornherein der Schatten des römisch-griechischen Altertums, zumal derjenige der berühmten Nachfolger des Sokrates: Plato und Aristoteles, ja wuchs sogar zusehends mehr und mehr, bis er alles überdeckte.

Die hier ausgesprochene Meinung wird bestätigt durch denjenigen Teil der „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“, 1909, Berlin und Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. V), der sich mit der europäischen Philosophie des Mittelalters (oder, kürzer, der Scholastik) beschäftigt und von Clemens Bäumker verfaßt ist.

Von allen andern Abschnitten des die Geschichte der Philosophie der verschiedensten Völker und Zeiten umfassenden Werkes unterscheidet sich der über die Scholastik Seite 288—381 durch eine ausführlichere Einleitung, Seite 288—319. Deren Dasein aber wieder ist begründet in dem unterscheidenden Charakter dieser Art und Periode der Philosophie. Die Systeme der Scholastik sind nämlich einander in weit höherem Grade ähnlich, als sich sowohl in der älteren abendländischen Philosophie z. B. bei den jonischen Naturphilosophen findet wie auch in der neueren Zeit nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften, besonders jedoch gleich nach Kant, wo sie auf den Kathedern der kleinen Universität Jena an Neuheit und Unerhörtheit wie freilich auch an Nichtigkeit und Hinfälligkeit einander überboten.

Ähnlichkeit von Lehrgebäuden des allgemeinen Denkens, wenn sie auch bis zu völliger Übereinstimmung geht, ist nun zwar an sich noch kein Gebrechen im Reiche der Gelehrsamkeit, sofern in diesem nach dem ersten Abschnitt von Kants Streit der Fakultäten Seite 42 f. auf W a h r h e i t als wesentliche und erste Bedingung alles ankommt, die Nützlichkeit aber, zu der auch angenehme Abwechslung und Mannigfaltigkeit im Gehalte von Lehren gerechnet werden darf, „nur ein Moment vom zweiten Range ist“.

Doch könnte im Falle der Scholastik eben durch Einförmigkeit sich eine nicht nur unmenschliche, sondern auch sehr unwahre Vernachlässigung von gegebener Naturbeschaffenheit und auch Naturlage des Menschen in einer mannigfaltigen und veränderlichen Sinnenwelt anzeigen und verraten, i n n e r h a l b deren eben Anweisungen hoher Überlieferung wie der evangelischen nachzukommen doch allein für Aufgabe des Menschen gelten kann, um so auch der dort

mit jenen Anweisungen verbundenen Verheißungen teilhaftig zu werden.

Die Vermutung eines Mangels gerade der angedeuteten Art in den Lehrgebäuden der Scholastik wird nun bestätigt durch den Schluß von Bäumkers Charakteristik. Denn nach diesem, der unter 2 (S. 301 ff) b (S. 304 ff.) von „Charakter und Gegenständen der spekulativen Weltbetrachtung" der Scholastik handelt, ist als deren allgemeiner Charakter zu bezeichnen der des Hinausstrebens über alles, was den Sinnen gegeben werden kann. Gegenstand der Scholastik ist dementsprechend zuerst und zuletzt und immer: Metaphysik in dem Sinne einer puren Lehre von Übersinnlichem oder, wie Bäumkers Charakteristik kurz zusammengefaßt werden kann: Metaphysik ohne — Physik.

Bei dieser durch die Geschichte bestätigten Kennzeichnung der Scholastik ist jedoch ihren Vertretern keineswegs schon allgemein nachzusagen ein Mangel an Physik oder an Beschäftigung und sogar auch Vertrautheit mit der sichtbaren und sinnfälligen Natur; so z.B. durchaus nicht Roger Bacon (1214—1294), in dem man einen Vorläufer schon von seinem Landsmann Baco von Verulam, dem Begründer der Erfahrungsphilosophie, hat sehen wollen. Selbst bei Physikern unter den Scholastikern braucht aber darum die Scholastik oder die ihnen überlieferte und von ihnen weiter zu gebende und zu pflegende Lehre selbst nicht schon etwas anderes als eine der Physik allzusehr ermangelnde Metaphysik zu sein, ein so auch von ihnen nach Herkommen und von Vorgesetzten erwartetes und selbst gefordertes immer sich selbst Gleiches, Unverändertes und Unveränderliches. Diesem ihre sich ändernden und auch verbessernden Begriffe von der Sinnenwelt und Natur fern zu halten, wurden die einzelnen Scholastiker sogar auch durch das Interesse eigener persönlicher Ungestörtheit, Ruhe und Wohlfahrt dringend aufgefordert. Die Geschichte läßt uns selbst nicht ohne Nachricht über sehr unerwünschte Schicksale von Scholastikern im Falle des Unterlassens solcher Unterscheidung.

Das Herrschen derartigen Verhältnisses und Zustandes aber mußte überaus ungünstig wirken nicht allein, was zu erwarten zunächst liegt, auf eine allgemeinere Pflege und Entwicklung des Wissens vom Sinnlichen, der Natur, sondern mehr und mehr, gerade in dem strebsameren Teile des Publikums, auch für das Ansehen und

die Schätzung von Ideen des Übersinnlichen. Schienen doch letztere für die Entwicklung von sicherlich nicht nur völlig harmloser, sondern selbst äußerst nützlicher und wohltätiger Erforschung der Naturdinge sich mit einer gewissen Unvermeidlichkeit hindernd zu erweisen.

Alles zuletzt Gesagte läßt sich dahin zusammenfassen, daß das Produkt der alten Kirchenlehrer, die Scholastik, nicht schon einen gangbaren Weg für Menschen aus der Sphäre, in der sie leben, der Sinnenwelt und Natur, zu einem Höheren und Letzten, für das die Besinnung Raum läßt, dem Übersinnlichen, vorstellt. Sie ist nicht sowohl Lehre von Weg, als vielmehr bis zur Ausschließlichkeit überwiegend von — Ziel.

Und von dieser Metaphysik in dem Sinne einer ausschließenden Lehre von Übersinnlichem, welcher doch vermutlich nicht schon deren einzig möglicher und auch nicht der dauernd haltbare und der wahre Begriff ist, heißt es nun Seite 304 unter 1), daß sie in der Scholastik den „Ehrenplatz“ einnehme. „Sie erscheint als die Königin der natürlichen Wissenschaften.“

Gegen diese Lehre von einem Hohen übersinnlicher und unzugänglicher Art tritt zurück die „empirische“ Forschung in Geschichte und Naturwissenschaft, wie Bäumker unter 4 Seite 308 ff. hervorhebt. Danach aber fehlte natürlicherweise auch dasjenige, was nach dem erstmaligen völligen Scheitern des Strebens nach einer staatlichen Wiedergeburt in der Mitte des 19. Jahrhunderts mehr und mehr auch in Deutschland sich einbürgerte und ausbreitete, unter gleichzeitigem, zunehmendem Zurückweichen und zuletzt völligem Erlahmen einer mehr als bloß idealischen, weil gebotener und auch schon natürlicher Besonnenheit bereits von Haus aus ganz ermangelnden Philosophie. Letztere hatte bis dahin in der vorhandenen politischen Hoffnungsstimmung der vierziger Jahre sich noch einigermaßen halten können, obwohl schon scharfe Angriffe, wie z. B. in dem Buche „Der Einzige und sein Eigentum“ von Max Stirner (1844) gegen sie erfolgt waren. Die hier von Joh. Caspar Schmidt — der bürgerliche Name Stirners — schroff und grob verneinte phantastische Philosophie eines ausschließenden Idealismus hatte sich aber aus einem heute kaum noch begreiflichen völligen Mißverstehen von Kants großem Reformunternehmen, gegen das, als es begann, Kant noch selber in einer öffentlichen Erklärung gegen J. G. Fichte vom 7. August 1799 entschiedene, aber zunächst völlig vergebliche Verwahrung eingelegt

hatte, zuerst auf der Universität Jena entwickelt und wird durch die einst glänzenden, jetzt aber schon stark abgeblaßten Namen Fichte, Schelling, Hegel bezeichnet und vertreten.

Was sich nun nach dem Jahre 1848, zugleich mit der sich ausbreitenden empirischen Forschung, zumal in der Naturwissenschaft, natürlicherweise mehr und mehr auch in Deutschland einbürgerte, war ein dem früheren sich entschieden entgegensetzendes allgemeines Denken, das sogar als ein unwillkürliches natürliches Produkt jener neueren Art von Forschung angesehen werden darf. Dieses Denken besteht in verbreiteter Empfindung bleibender und selbst völlig unaufhebbarer Unbekanntschaft mit allen Naturgegenständen auch bei allen stetig und ohne Aufhören wachsenden und sich verbessernden Kenntnissen und auch Einsichten von diesen. Damit aber ist offenbar gegeben eine Vergewisserung von Platz noch für Gegenstände völlig anderer Art an Stelle von Sonne, Mond und Erde und dem darauf Befindlichen, wie auch über alle diese sichtbaren großen und kleinen Dinge hinaus.

Dieses Denken nun ist wesentlich dasselbe, was schon Kant 1785 in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ Seite 90 im Sinne hatte, wenn er dort meint, es möge wohl „der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkle Unterscheidung der Urteilskraft“, die er Gefühl nenne, die Bemerkung machen, „daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen — wie die der Sinne —, uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können.“ Dieses müsse, heißt es auf der folgenden Seite (91), eine „obzwar rohe Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt“, — für uns Menschen! — „immer dieselbe bleibt“.

Nachdem Kant dann noch triftig die sich leicht einschleichende „Anmaßung“ des Menschen, sich selbst nach der Kenntnis, die er durch innere Empfindung von sich hat, „zu erkennen, wie er an sich

selbst sei", abgewehrt hat, da der Mensch doch auch „sich selbst nicht gleichsam schafft" und den Begriff von sich „nicht a priori, sondern empirisch bekommt", bemerkt er weiter, dergleichen Schluß müsse „der nachdenkende Mensch von allen Gegenständen, die ihm vorkommen mögen, fällen". Vermutlich sei er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt sei, „hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Tätiges zu erwarten, es aber", damit schließt unser Philosoph, „wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird."

Nach dieser menschenkundigen Schlußbemerkung erweist sich der gemeine Verstand zunächst noch sehr wenig fähig einer Besinnung auf sein bleibendes Nichtwissen, die als solche zwar nicht schon das Letzte bleiben muß, ja nicht bleiben kann, die aber doch zunächst allein imstande ist, festen Grund herzustellen und von der man wohl sagen darf, daß sie nach dem Jahre 1848 und dem völligen Hinschwinden der Luftschlösser der Philosophie von Jena und mit der nun erfolgenden Hinwendung zur empirischen Forschung sich in höherem Grade und allgemeiner einstellte. Freilich konnten spätere Erfahrungen lehren, daß auch die Gefahr des Wiederverderbens, von der Kant 1785 zuletzt spricht, nicht etwa bereits allgemein überwunden ist. Ob nicht als ein Anzeichen davon angesehen werden darf z. B. der überraschend große unverhältnismäßige Beifall, den das Buch vom Jahre 1869 „Philosophie des Unbewußten, Versuch einer Weltanschauung von E. v. Hartmann, Dr. phil.," mit dem Motto auf dem Titelblatt „Spekulative" — d. h. überschwängliche und übersinnliche — „Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode" in weitesten Kreisen zunächst gefunden hat?

Die Bezeichnung des Unsichtbaren als ein Unbewußtes und demnach sich selber wie auch uns Unbekanntes zeugt freilich im Vergleich mit den ältesten nicht so tastend hingestellten abendländischen Weltprinzipien, dem Wasser des Thales und dem Feuer des Heraklit und auch noch dem neueren Schopenhauers, der Welt als Wille, in seiner seltsam verschleiernden und verneinenden Art von einem höheren Grade von Unsicherheit als je ein früheres.

Hiernach aber dürfen wir auch in dem der „Philosophie des

Unbewußten" zunächst gespendeten weit verbreiteten Beifall den gemeinen Verstand in Deutschland zwar nur erst auf dem Wege, aber doch wohl bereits auf diesem zu einem strengeren Wissen vom Nichtwissen bei aller noch so eindringenden Naturwissenschaft sehen und damit zu dem, das schon dem Sokrates, der ja die letztere Wissenschaft mehr floh als pflegte, nachgesagt wird. Mit besserem Grunde noch ist beides für Kant anzunehmen, von dem auch in beider Hinsicht — sowohl für Streben nach und Bemühen um Wissen wie auch anderseits für Gewißheit von bleibendem Nichtwissen bei allem Wissen — bestätigende Äußerungen vorliegen.

Solches Wissen von Nichtwissen aber wäre Herstellung durch empirische Forschung und Wissenschaft, also eben durch das von Bäumker unter 4 bei der Scholastik Vermißte, desjenigen, was derselbe Autor schon vorher unter 2, S. 305, als in der Scholastik zurücktretend bezeichnet hatte. So aber nannte er die Erkenntniskritik und ihre Unterscheidung eines Scheins oder, richtiger, ja einzig richtig, einer bloßen Erscheinung — denn die darf durchaus nicht schon zu jenem hinabgesetzt werden — von Dingen an sich selbst. Für Ausbildung solcher Erkenntniskritik hat sich freilich Naturwissenschaft unvergleichlich viel wirksamer als Geschichte erwiesen. Letztere darf in dieser Hinsicht sogar völlig unwirksam heißen.

In solcher Erkenntniskritik, und zwar gerade in deren Erhebung über sinnlich-voreilige sofortige Wiederversinnlichung, die eben verhinderte, durch die Vorahnung jener nötigen Unterscheidung „um einen Grad klüger" zu werden, darf nun eine Wegebahnerin für Großes der Vergangenheit und für ein in diesem sich schon mit ankündigendes noch unvergleichlich Größeres der Zukunft gesehen werden. Bei letzterem denken wir an das, was Kant aus der von Hume empfangenen Anregung zwölf Jahre nach dem Beginn seines Erneuerungswerkes als letzte Frucht zu schaffen unternommen und der hingebenden Pflege seines Geschlechtes zur endlichen dauernden Vollendung hinterlassen hat.

Hätte nun aber nicht eine solche förmliche Wissenschaft des Nichtwissens (nach der ihr gerade und erst bei Kant vorangehenden Lehre von einem Wissen ohne Grenzen) den Urhebern und Förderern der Scholastik in weit höherem Grade willkommen sein müssen als das von ihnen in deren Ermangelung aus dem griechischen Altertum von Jüngern des Moralphilosophen Sokrates zu Gewinnende und

auch wirklich Benutzte? War doch über die Schöpfungen des Plato und Aristoteles, die von bestimmten unüberschreitbaren Grenzen menschlichen Erkennens ebensowenig wußten, wie sie das Feld innerhalb solcher Grenzen ohne Aufhören und mit wachsenden Ernteerträgen zu bebauen schon sichere Anweisung geben konnten, der Gegenstand der Pflege der Scholastik, so viel wir aus den evangelischen Berichten entnehmen können, in Hauptpunkten erhaben.

Nun aber tritt nach Bäumker, was geschichtlich angesehen allerdings durchaus nicht verwunderlich ist, Erkenntniskritik bei den Scholastikern zurück, dagegen aber tritt vor das von ihm unter 3 Erwähnte: „Pflege der Begriffskunst, Logik".

So nützlich indessen die letztere für die Ordnung und Verwendung von erworbenem Begriffsmaterial von allerlei Art sich erweisen mag, so liegt doch durchaus nicht im Bereich ihres Vermögens das Nächstnotwendige: nämlich den Boden für umfassende majestätische Gebäude allgemeinen Denkens gleich der Erkenntniskritik nach Kants Wort von 1781, S. 278, „eben und baufest" zu machen. Auf grundlegende Bedeutung hat die Begriffskunst der Logik Anspruch allein im Dienste wieder von Erkenntniskritik, und in diesem hat sie sich auch für Kants Kategorien- und Ideenlehre von 1781 nützlich erwiesen.

Das von Bäumker in seiner Charakteristik bei der Scholastik Vermißte kam nun in der „Wiedergeburt der Wissenschaften" in Europa zugleich mit dem Erlahmen jener hergebrachten Schullehre mehr und mehr empor. Dann aber war auch mit der Zeit ein Kopf und ein Mann zu erwarten, der mit dem guten Neuen, das nach langer Niederhaltung zunächst etwas ungeberdig sich verhalten zu sehen nicht sehr verwundern darf, auch das Gute und Große einer Vorzeit zu vereinigen wußte. Einen solchen Mann dürfen wir in Kant erkennen, allerdings nicht schon wegen seiner zwar vielleicht von ihm selbst angenommenen Herkunft — durch seinen angeblich aus Schottland über Schweden nach Tilsit eingewanderten Großvater — aus der Heimat Humes, des letzten Ausläufers der englischen Erfahrungsphilosophie, die ja selber wieder mit der Wiedergeburt der Wissenschaften in Europa zusammenhing. Denn von solcher etwaigen Meinung Kants mag immerhin gelten, was Paulsen, Immanuel Kant, S. 25 ff., Anmerkung, auf Grund neuer eigener Nachforschungen sagt, daß nämlich „Kants Angaben aus der Familiengeschichte nicht auf

unbedingte Zuverlässigkeit Anspruch erheben können.“ Darf man doch auch sagen, daß schottische Abstammung zwar wohl geeignet sein würde, das Anknüpfen unseres Philosophen gerade an den Schotten Hume zu erklären und damit das, was von den ersten Kantianern in Jena zum großen Verderben der Philosophie in einem kaum glaublichen und doch wirklichen Grade übersehen ward. Aber die gründliche Verbesserung von Humes Theorie durch Kant wird durch sie noch nicht verständlich. Und wenn für deren Verständnis nun auch der Hinweis auf Kants von ihm selbst betonte Beziehungen zu den deutschen Denkern Leibniz und Christian Wolff sich darbietet, so dürfte doch noch mehr sich empfehlen, für die eigentümliche Güte von Kants Werk ein bekanntes Zeugnis seines Schülers Herder zu benutzen.

Denn nach dessen „Briefen zur Beförderung der Humanität“ von 1795 (Nr. 49) kam Kant in Herders Königsberger Studentenjahren 1762—64 immer auf zweierlei zurück: 1. auf unbefangene Kenntnis der Natur und sodann 2. auf den (möglichen) moralischen Wert des Menschen.

Dieser Bericht Herders läßt uns in der ungemeinen Weite der von Kant 1781 begonnenen neuen Grundlegung von Philosophie im Vergleich mit der bis zum Tiere zurückstrebenden Engheit Humes ein in Kants Art tief Begründetes erkennen. Danach wäre selbst die Annahme nicht zu gewagt, daß die Weckung durch Humes Zweifel zwar sicherlich eine auch dankbar anerkannte beschleunigende Anregung für Kant zu seinem Werk gewesen ist, daß jedoch dieses Werk vollständig schon in Kants eigener geistiger Persönlichkeit gegründet war, aus der der glimmende Docht zur Flamme auf irgend einen fördernden Anlaß von außen her, auch einen andern als den freilich sehr günstigen, den Hume gab, sich hätte entfachen können.

Indessen bleiben Hume und Sokrates immer, zwar beide ungemein einseitige, in dieser Einseitigkeit aber gerade sehr anregende Vorläufer Kants, der sie nun, ohne die Kraft ihrer Einseitigkeit irgend abzuschwächen, miteinander verband.

Das Werk Kants, der erst für eine sich ernstlicher bemühende Nachwelt geschrieben hat, ist von dem des Sokrates, der gleich Jesus keine Zeile hinterließ und allein durch das lebendige Wort von Person zu Person wirkte, unterschieden durch eine in solcher Sache wohl nie zuvor dagewesene Schwerverständlichkeit und Unvolkstümlichkeit

der Darstellung. Nicht am wenigsten in dieser war das völlige Verderben des Werkes auf den Kathedern von Jena begründet, für die und deren Betrieb es sich ohne starke Abänderung, die leicht einem völligen Verderben gleich kam, durchaus nicht eignete. Zuletzt aber und für die Zukunft dürfen wir wohl in dem rauhen scholastischen Anfangszustand von Kants Werk für uns bereits einen Wink zu dem Versuch einer vollkommneren Wiedergeburt des von uns heute behandelten mittelalterlichen Unternehmens der Scholastik erkennen. Ein solches Vorhaben des Lehrstandes, wenn auch nur eines Teils von diesem, wird bei der voraussichtlich immer noch zunehmenden Popularisierung der Literatur, die zwar an sich mit Freude zu begrüßen ist, bereits von vermutlich nicht wenigen als ein Bedürfnis empfunden, um neben der immer größeren Faßlichkeit der Gestalt Produkten eines auf das Ganze sich richtenden allgemeineren Denkens auch Gründlichkeit und Tiefe des Gehalts zu sichern und so die allgemeine Wohlfahrt unserer Gattung auch auf diese Weise nach Möglichkeit zu befördern.

## XX.

# Über Kants transzendentale Logik oder die Logik der Wahrheit.

Von

**Friedrich Maywald.**

(Die Seitenzahlen beziehen sich auf Reclams Ausgabe der Kr. d. r. V.)

Hegel hatte in seiner Dialektik und deren Methode eine Vernunftlogik aufgestellt, welche den Widerspruch nicht aus-, sondern einschließt, und damit ein warnendes Beispiel für Hamlets Ausspruch geliefert: Ist es schon Wahnsinn, hat es doch Methode. (Vgl. E. v. Hartmann, Über die dialektische Methode.) Er hatte damit die Emanzipationsbestrebungen von der gewöhnlichen Logik, die Kant durch Aufstellung der transzendentalen Logik eröffnet hatte, auf ihren Höhepunkt gebracht. Ausläufer solcher Bestrebungen zeigen sich in der Gegenwart wieder häufiger. Es scheint daher angemessen, einen Blick auf die transzendentale Logik Kants zu werfen, wobei man am besten bei seiner Definition der Wahrheit beginnt.

W a h r h e i t. Kant sagt, daß „Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht" (81) und daß „Wahrheit gerade (den) Inhalt angeht" (82, Z. 3—4), d. h. Wahrheit läge genauer in der Übereinstimmung von Vorstellungs- und Gegenstandsinhalt. Wahrheit wird also erst möglich, wo eine Z w e i h e i t von Vorstellung und Gegenstand vorliegt, deren (formeller) Unterschied nur noch in der Existenzform oder Existenzweise gesucht werden kann. Die Vorstellung hat (ideale) Existenz im Bewußtsein, der Gegenstand hat Existenz in der Wirklichkeit (reale Existenz). Erst auf Grund dieser existentiellen Verschiedenheit wird eine Zweiheit und erst auf Grund dieser eine Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung oder Wahrheit und Irrtum möglich. Denn wären die Gegenstände allein vorhanden, so könnte jeder Gegenstand nur

noch mit sich identisch oder anderen ihm völlig gleichen kongruent sein, aber die Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung mit einer von ihm unterschiedenen Vorstellung wäre ausgeschlossen.

Inhalt. Den Inhalt der Erkenntnis oder der Vorstellung definiert Kant dadurch, daß er sagt, es müsse dadurch ein „Gegenstand vom anderen unterschieden werden" (81, Z. 6 v. u. und 81, Z. 2 v. unten bis 82, Z. 3). Das setzt die Übereinstimmung von Vorstellungs- und Gegenstandsinhalt voraus, und es wird zunächst der Vorstellungsinhalt gleich dem Unterschiede der Vorstellungen von einander, und damit auch der Inhalt der Gegenstände gleich ihrem Unterschiede von einander gesetzt. Nun kann es aber Gegenstände geben, die inhaltlich völlig gleich und nur noch numerisch verschieden sind, wie zwei kongruente Dreiecke oder zwei Uratome, oder es können wenigstens zwei Individuen derselben Art, z. B. zwei Pferde zwar durch die individuellen Merkmale verschieden sein, in ihren Artmerkmalen aber übereinstimmen. Es wäre falsch, wenn man den Inhalt der Vorstellung eines der beiden Dreiecke oder eines der beiden Pferde als erschöpft ansehen wollte durch die individuellen Merkmale, durch welche es vom andern unterschieden ist. Denn dann würde für den Inhalt des Dreiecks gar nichts übrig bleiben, und die Artmerkmale der beiden Pferde würden aus dem Inhalt herausfallen. Man würde damit in den entgegengesetzten Fehler geraten, wie Kant in den Schematismen der reinen Verstandesbegriffe (S. 145 oben), wo er z. B. den Begriff eines Hundes als die Regel ausgibt, „nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann", wo er also nur die allgemeinsten Art- oder Gattungsmerkmale als Inhalt der Vorstellung bzw. des Begriffs festhält.

Unmöglichkeit des inhaltlichen Wahrheitskriteriums. Die Übereinstimmung des Inhalts von Vorstellung und Gegenstand muß sich also auf den ganzen Inhalt, also auch auf die allgemeinen Art- und Gattungsmerkmale, worin Vorstellungen einerseits und Gegenstände anderseits untereinander gleich sind, und nicht bloß auf die individuellen Merkmale oder die Unterschiede der Vorstellungen von einander oder der Gegenstände untereinander erstrecken, wenn Wahrheit zustande kommen soll. Es leuchtet dann von selbst ein, warum es „unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale (des) In-

halts der Erkenntnisse zu fragen" (82). Denn dieses Merkmal müßte allgemein die Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand anzeigen oder geben. Das wäre aber wohl nicht anders denkbar, als daß das Wahrheitskriterium beide zugleich, Vorstellung und Gegenstand, und außerdem das Bewußtsein ihrer Übereinstimmung setzte oder schüfe. Da das unmöglich ist, so bleibt nur übrig, die Übereinstimmung in jedem einzelnen Falle durch Vergleich jeder einzelnen Vorstellung mit ihrem Gegenstande auf Grund möglichst genauer Erfahrung zu konstatieren. Nach Kant würde die Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand nur deswegen vorhanden sein, weil beide in einem oder mehreren Merkmalen von allen andern verschieden wären, also weil die Vorstellung a und der Gegenstand $a_1$ von der Vorstellung b und dem Gegenstande $b_1$ in den Merkmalen XYZ voneinander abwichen. Ein inhaltliches „Kriterium der Wahrheit" müßte nun gerade diese Unterschiede allgemein anzeigen, gleichzeitig aber auch als „allgemeines" Kriterium „von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig" sein (81/82); damit würde es aber wieder alle Unterschiede ausschalten oder beseitigen, und dadurch nach Kant „allen Inhalt" der Erkenntnis aufheben, nach dem gerade gefragt wird. Damit wäre seine innere Unmöglichkeit auch von Kants Standpunkt aus dargetan. Nur dieses die Unterschiede betreffende inhaltliche Wahrheitskriterium lehnt Kant ab (82), aber das erste, welches allgemein die Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand anzeigen müßte, das sucht er durch seine transzendentale Logik zu schaffen.

Die transzendentale Logik eine Logik der Wahrheit. Daß die allgemeine Logik ein bloß „negatives" Kriterium der Wahrheit sein kann (82), hebt Kant selbst hervor. Sie kann kein inhaltliches Kriterium darbieten, weil aus bloßer Logik oder dem Satze vom Widerspruch inhaltliche Merkmale oder Inhalte von Vorstellungen oder Gegenständen nicht abzuleiten sind oder durch bloße Logik nicht gesetzt werden können. Vielmehr müssen diese Inhalte der Logik gegeben werden (E. v. Hartmann, Kategorienlehre S. 314). Das räumt Kant scheinbar zunächst auch für seine transzendentale Logik ein, wenn er sagt, daß die „reinen Verstandesbegriffe" „auf Gegenstände", die „in der Anschauung gegeben" werden (109), „angewandt werden" müssen (84), oder daß „Erfahrung" „einzig und allein uns die Materie (Objekte) an die

Hand geben kann, worauf jene reinen Verstandesbegriffe angewandt werden können" (84). Aber indem „der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung (ist), worin seine Gegenstände angetroffen werden" (Anm. 111), wird die transzendentale Logik zu einer „Logik der Wahrheit" (84); „denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre" (84), der nach S. 138 allerdings auf einen „bestimmten Inhalt", d. h. „bloß der reinen Erkenntnisse a priori" eingeschränkt wird. Damit wäre aber der „Probierstein" gefunden, der „den... nicht die Form, sondern den Inhalt" (betreffenden) „Irrtum" oder Widerspruch „entdecken" würde (82), nach dem bloß zu fragen, Kant eben erst für „ganz unmöglich und ungereimt" erklärt hatte. S. 141, 2 heißt es sogar noch deutlicher, daß die „Transzendentalphilosophie das Eigentümliche" an sich hat, „außer der allgemeinen Bedingung zu Regeln, die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen" zu „können", „worauf sie angewandt werden sollen"... „Sie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, im allgemeinen aber hinreichende Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie ohne allen Inhalt, mithin bloß logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe sein würden" (141, 2).

Allgemeine Logik und Inhalt. Wenn hier Kant der transzendentalen Logik den Inhalt der Erkenntnisse zuschiebt, so erklärt es sich, warum er der allgemeinen Logik allen Inhalt rauben will. Nach seiner Meinung „abstrahiert" nämlich die allgemeine Logik „von allem Inhalt" und „der Verschiedenheit ihrer Gegenstände" (78 unten; 13, 2), so daß „in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form, zu tun hat" (13). Richtig ist davon nur soviel, daß es der Logik gleichgültig ist, welcher Art ihre Inhalte sind (13, 1), ob mathematische oder physikalische, algebraische oder räumliche. Ihr Gebrauch findet statt „unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet sein mag" (77), oder „der Inhalt mag sein, welcher er wolle" (78, 13, 1). Das kann aber nur heißen, daß es ihr gleichgültig ist, welcher Art die Verschiedenheit ihrer Gegenstände und ihres Inhalts sei, aber es kann nicht bedeuten, daß sie mit dem Inhalt oder der Verschiedenheit überhaupt nichts mehr zu tun habe. Denn der Satz

vom Widerspruch drückt ja gerade aus, daß A nicht zugleich nicht A sein könne, oder daß Entgegengesetztes nicht dasselbe oder Verschiedenes eben verschieden sei (Hartmann, Ktgl. 312). Wenn auch der Inhalt sein kann, welcher er wolle, so muß doch überhaupt ein Inhalt da sein, welcher der Logik „anderwärts" gegeben sein muß (94); denn aus dem bloßen logischen Formalprinzip ist nichts zu machen. Von diesem ihr gegebenen Inhalt kann nun die Logik nicht wieder abstrahieren, sonst wäre sie auf nichts gestellt, sondern sie muß den Inhalt aufs genaueste beachten. Denn andernfalls würde man den Begriff eines Hasen unter den eines Hundes oder einer Katze subsumieren können, was nach S. 145 des Schematismus leicht möglich wäre, ohne sich eines logischen Fehlers schuldig zu machen.

---

XXI.

# Ist Schopenhauer ein Mann der Vergangenheit oder ein Mann der Zukunft?

Vortrag, gehalten in der „Philosophischen Vereinigung zu Berlin" am 8. Dezember 1911

von

Gymnasialoberlehrer **Richard Groeper** in Frankfurt a. O.

Als ich noch ein glückliches Kind war, ging ich besonders gern zu einem Freunde meines Elternhauses, der mir gestattet hatte, in seiner Bibliothek herumzustöbern. Ich studierte dabei nicht viel, denn ich war kein Bücherwurm und bin es — ich möchte sagen zum Glück — heute noch nicht geworden, aber Titel und Bilder der Verfasser interessierten mich ungemein. Bei meinen Besuchen fiel mein Blick auch mehrmals auf einige vergilbte Reklambände: Arthur Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung", daneben „Parerga und Paralipomena". Wie kann ein Mensch, ging es mir damals durch den Kopf, Werke mit so verschiedenen Titeln schreiben! Der eine in klares Deutsch gekleidet, der andere so verteufelt gelehrt, daß man schon ein Professor mit weißen Haaren und goldener Brille sein müsse, um dahinter zu kommen. Als ich dann Griechisch gelernt hatte, sah ich die Sache gerade mit umgekehrten Augen an, das zweite Werk erschien mir im Titel verständlicher als das erste. Aber der Eindruck des Gegensatzes von leicht und schwer bei diesem Philosophen blieb in mir haften. Wenn man sagt, daß die ersten Eindrücke im Leben entscheiden, so bestätigte meine Erfahrung den Satz. Denn mit meiner fortschreitenden Bildung und wachsenden Erkenntnis Schopenhauers wurde ich den Eindruck nicht los, daß in dem Geist dieses Mannes in so sonderbarer Weise konkrete Natürlichkeit, die zu jedem unmittelbar spricht, und weltenferne

Abstraktion, der man nur mit Mühe folgen kann, zusammenkommen. Darin liegt nicht zum wenigsten sein Reiz. Bald naiver Künstler bald bewußter Gelehrter, so ist er, danach steckt er sich seine Kreise und wirkt. Das hat vor Schopenhauer kaum ein anderer fertig gebracht. Weil er über die Zunft seiner Berufsgenossen hinausgeht, so ist von vornherein gegeben, daß er nicht das Los der meisten teilt, wenige Jahrzehnte nach dem Tode nur in Geschichten der Philosophie ein nach Druckseiten berechnetes Dasein zu fristen, er ist kein vorübergehender Meteor, das blitzlichtartig aufflammt, sondern ein Planet, ein Stück Sonne, das immerwährend seine kreisende Bahn zieht.

Eine solche Persönlichkeit braucht natürlich eine gewisse Werdezeit, ehe sie sich selbst in ihrer Zeit und Umgebung findet. Ist das aber geglückt, dann ist eigentlich alles geschehen. Den Wert ihrer Wirksamkeit prüft alsdann die Geschichte rückwärtsschauend, und aus ihren Ergebnissen muß man vorwärtsschauend die Bedeutung für die Zukunft erschließen.

Wie ist Schopenhauer geworden? Nicht war die kinderreiche Stube eines Pastorenhauses die Umgebung, in der er groß wurde, nicht in Bücherstaub und Gelehrtenluft wuchs er heran, noch weniger in der Ruhe ländlicher Einsamkeit, sein Schauplatz war von Anfang an die Welt. Als Sohn eines großzügigen Kaufmanns 1788 in Danzig geboren, zog er bald mit den Eltern nach Hamburg und kam als neunjähriger Knabe nach Havre in das Haus eines Geschäftsfreundes des Vaters zur Erziehung. Hier fühlte er sich wohler als während des folgenden vierjährigen Besuches der Hamburger Kaufmannsschule. Denn die Sehnsucht nach den Wissenschaften war in dem Jüngling zu lebendig, und sie wurde durch große Reisen in Deutschland, nach Österreich, Frankreich, England und der Schweiz nur zum Schein gedämpft, weil das heiße Verlangen nach rein geistiger Tätigkeit durch die Fülle äußerer und innerer Eindrücke so lange überboten wurde, als der Wechsel der Erlebnisse die sensitive Natur des werdenden Kaufmanns gefangen nahm, aber von neuem mit unwiderstehlicher Macht hervorbrach, als das Kontorpult an die Stelle des Reisewagens getreten war. Dem furchtbaren Zwiespalt in der Jünglingsseele machte der unerwartete Tod des Vaters ein glückliches Ende. Der Sohn war frei. In Gotha und Weimar machte er seine Gymnasialstudien, die Universitäten Göttingen und Berlin gaben ihm das

Rüstzeug, mit dem dereinst der reife Mann wie ein echter schöpferischer Genius walten sollte.

Er schwor auf keinen, höchstens auf sich, kritisierte aber alle. In den vier folgenden Jahren der Gärungszeit von 1813—1817 hält ihn dauernd nur die Arbeit fest, die Orte wechseln. In Jena wird er — man erschrecke nicht ob des späteren großen Philosophen — in absentia zum Dr. phil. promoviert. Viel Unklares und Unfertiges haftet dieser Arbeit „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" an, doch Schopenhauer geht ruhig seine Bahn weiter, bis 1818 „Die Welt als Wille und Vorstellung" abgeschlossen wird. Dem Verfasser war nur dieser eine große Wurf beschieden. Was nachher kam, waren Arabesken. Er hat sein Hauptwerk im Laufe eines langen Lebens nach allen Seiten erweitert, vertieft, beleuchtet, geklärt, wirklich Neues gesagt oder durchgreifend geändert hat er nicht mehr. Es lag nichts vom Renegaten in ihm. Dementsprechend ist auch sein ferneres Leben von Erschütterungen und Umwälzungen frei geblieben. Geradlinig ohne Bruch geht die Entwicklung weiter. Allerdings ist Reisen für ihn ein Lebenselement geblieben. Ihn hat Italien, seit Goethe für alle Gebildeten das gelobte Land, gelockt, es hat auch seinem Ehrgeiz geschmeichelt, Privatdozent an der Berliner Universität zu sein und bis zum Jahre 1832 seinen Namen im Lektionsverzeichnis stehen zu lassen, obwohl er nur ein Semester wirklich gelesen hatte. Von meist kurzen Unterbrechungen abgesehen, verbrachte Schopenhauer die drei letzten Jahrzehnte seines Lebens in Frankfurt a. M. Rüstig und tätig bis zuletzt schloß er seine hellen Augen im Jahre 1860.

Die letzten Jahre des immer stilleren Daseins hatte der Ruhm verklärt, den der lange Verkannte mit Wollust hinnahm. Er schied von dieser Erde im Bewußtsein der Messianität. Seine Apostel — so nannte er gern seine Getreuen — sollten nun hingehen in alle Welt und alle Völker lehren. Die Schüler haben dabei ehrliche Arbeit getan, aber unwidersprochen ist die Lehre des Meisters zu keiner Zeit geblieben. Man darf sie vor allem nicht als ein geschlossenes System darstellen, selbst auf die Gefahr hin, daß der Schöpfer bisweilen selbst in diesen Fehler verfallen ist. Schopenhauer war kein Systematiker oder Dogmatiker, vor allem kein Logiker. Er gab wie ein Künstler von sich, was er nicht bei sich behalten konnte. Darum fühlte er sich nie als Schüler oder Fortsetzer eines seiner

Vorgänger, er glaubte den Schleier des Geheimnisses gelüftet, gefunden zu haben, was alle gesucht hatten. Das war freilich ein Irrtum, aber er wird verständlich, wenn man dem Werdegang der Schopenhauerschen Philosophie nachspürt.

Man kann leicht in Versuchung kommen, ihn als Epigonen Kants abzutun, indem dessen unerkennbares „Ding an sich", fußend auf vagen Andeutungen des großen Kritikers, von Schopenhauer näher als Wille erklärt worden sei. Dabei übersieht man nur die Entwicklung des Epigonen und seine ganze Art, Philosophie zu machen. Natürlich hat der Göttinger Student, namentlich auf den Rat von Gottlob Ernst Schulze hin, sich zunächst Plato und Kant ausschließlich zugewandt. Aber gerade Kant ist er in der Berliner Studienzeit mit persönlicher Kritik und starkem Skeptizismus gegenübergetreten, wie wir aus jetzt veröffentlichten Anmerkungen des Lernenden zu den Werken Kants wissen. Ein Stück von Schopenhauers eigenstem Ich war Kant zunächst nicht. Schopenhauer bewegten innerlich bis 1814 ausschließlich ethische oder ästhetische Probleme. Die furchtbare Tatsache, in die Sünde und Schuld der Welt verstrickt zu sein, und das übermächtige Verlangen, darüber hinaus zum Frieden zu kommen, Weltverkettung und Weltbefreiung, dieser Gegensatz quälte den jungen Denker. Denn beide Gewalten rangen in seinem Innern um den Sieg. Was in seiner Brust vorging, mußte auch sonst überall vorgehen, sich selbst übertrug er auf die Welt. Je mehr Kant, Plato und auch Spinoza als Ansatzstücke dazu kamen, um so mehr vervollständigte sich das philosophische Bild des Universums [1]).

Was ist die Welt? Sie ist zunächst meine Vorstellung, sagt Schopenhauer, Anschauung des Anschauenden, Vorstellung des Vorstellenden. Durch das Medium des Subjekts besteht die Welt, ohne Subjekt hat sie keine Existenz. Diese besteht aber nicht bloß in Sinneseindrücken. Denn die Sinneseindrücke ordnet der Verstand auf Grund seiner Anschauungsformen in Raum und Zeit ein, wodurch für uns die Materie in die Erscheinung tritt. Die Veränderung an einem bestimmten Teil des Raumes zu einem bestimmten Zeitpunkt bewirkt die Kausalität. „Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im

---

[1]) Ich verweise hierfür auf d. wissenschaftl. Beilage z. Jahresbericht d. Friedrichsgymnasiums z. Frankfurt a. O. (Ostern 1910) S. 14—19.

Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend." Raum, Zeit und Kausalität also sind die Gesetze unserer Anschauung.

Ohne Frage hat Kant bei dieser Erkenntnistheorie Patenstelle übernommen, nur brachte sein Nachfolger in die apriorischen Formen unserer Anschauung mehr geschlossenen Zusammenhang. Denn während im ersten Falle die raum-zeitliche Anschauung scharf von den 12 Verstandeskategorien unterschieden wurde, stehen im zweiten Raum, Zeit und Kausalität gleichwertig nebeneinander. Es ist erkenntniskritischer Subjektivismus, dem Schopenhauer hier huldigt. Er hätte in dieser Theorie ruhig auf einem andern Boden stehen können, er wäre doch er selber geblieben. Mehr als um die Phänomenalität der Welt war es ihm um ihre letzte Realität zu tun. Wie darum die Erscheinungswelt, die negative Seite alles Seins, in unser Bewußtsein tritt, ist schließlich für Schopenhauer eine irrelevante Frage, wenn nur über allem erkenntnistheoretischen Idealismus oder gar Solipsismus nicht der Weg vergessen wird, auf dem wir zur Erkenntnis der positiven, d. h. der realen Seite der Welt gelangen. Dieser geheime Pfad ist Selbstbewußtsein, Selbsterkenntnis, ausgehend von unserm Leibe, der uns zugleich als erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt gegeben ist. Als das sicherste Stück unseres Selbst wird uns dabei, ohne alle Anschauung, in unmittelbarer Erkenntnis, der Wille gewiß. Er das „Ding an sich", das hinter der Erscheinung des Dinges an sich liegt.

Wenn wir in uns wollende Persönlichkeiten sehen, müssen wir die gesamte Natur, von der wir ein Teil sind, analog deuten. Wir brauchen nur den landläufigen Begriff des Willens von uns abzustreifen, dann spüren wir seine Allherrschaft. Wie uns auch immer der Wille erscheint, als motivierte Handlung, Tätigkeitsdrang, Wunsch, Begierde oder Leidenschaft, wir finden ihn in den Instinkten und Trieben des Tieres, im Wachstum der Pflanze und selbst in der blinden Zufallskraft der unorganischen Welt. Alle Objekte — der Mensch gehört natürlich auch dazu — stellen sich stufenförmig als Objektivationen dar, in denen der alleine Ur- und Grundwille verschieden gestaltet ist.

Der Platonismus bricht hier bei dem Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts durch, aber er krönt seine Anschauung doch mit seiner Eigenart. Zunächst ist nach seiner Meinung der Wille vernunftloser Trieb. Leid, Not, Schmerz, Kampf und Unglück hat er not-

wendig im Gefolge. In diesen Schilderungen kann der Pessimismus Schopenhauers sich ausspielen. Ein Bild des Miserabilismus ist dabei geprägt, wie es nur wenigen Meistern der Feder geglückt ist. Allein aus den Irr- und Wirrgängen irdischen Elends bahnt sich die Lebenskraft des Ethikers einen Ausweg. Der Wille ist nicht restlos sich selbst überlassen, ein Akzidens tut sich neben ihm auf, die Intelligenz. Sie ist ihm Spiegel und Leuchte zugleich, ein Produkt des Willens, nicht primär und metaphysisch, sondern sekundär und mit dem Organismus verflochten, dazu bestimmt, die Selbsterkenntnis des Willens zu ermöglichen. Nur wenige Menschen erreichen einen so hohen Grad der Vollendung, daß die Intelligenz nicht mehr der abhängige Knecht des Willens ist, sondern selbstherrlicher König, daß sie alle Willensregung bezwingt und in der reinen Anschauung der Ideenwelt den höchsten Lebenszweck erfüllt. „Der Sturm der Leidenschaften, der Drang des Wunsches und der Furcht und alle Qual des Wollens sind dann sogleich auf eine wundervolle Art beschwichtigt", „die Welt als Vorstellung ist dann allein noch übrig, und die Welt als Wille ist verschwunden". Darum bleibt für den Philosophen nicht Gerechtigkeit und Nächstenliebe die letzte Staffel sittlicher Größe, sie wird von der Askese überragt, die allen Willen zum Leben ertötet. Entbehre und entsage, und du bist der große Heilige, dem sich die Welt entschleiert. Welterlösung ist Weltverneinung!

Es gibt keinen Gebildeten, der sich dem Prophetenton dieser Deutungen des Alls entziehen könnte. Erst nüchterne Kritik mit ihrem Wägen und Feilschen entreißt uns dem berückenden Zauber dieser auf Andacht gestimmten Philosophenseele. Denn welcher Kritiker fände nicht, wenn er sucht. Es ist von jeher leichte Arbeit gewesen, einen Großen dadurch vernichten zu wollen, daß man ihm Widersprüche nachweist, um so leichtere Arbeit, je mehr man speziell bei Schopenhauer die Gedanken in einen Komplex zusammendrängen und als geschlossenes System untersuchen will. Es schließt immer eine Gefahr in sich, das Lebenswerk eines Denkers in einem Extrakt von wenigen Seiten wiederzugeben. Da spitzen sich die Gegensätze sehr leicht zu, während sie im Original ausgeglichen sind, und zwar in erster Linie durch die Persönlichkeit des Schreibers, durch den menschlich-einheitlichen Träger des Ganzen. Mit gewissen Grundrichtungen oder -stimmungen seines Wesens — ich nenne etwa den Pessimismus, den Voluntarismus, den Egoismus, die Askese, das

Mitleid — will Schopenhauer die Welt in seinem Geiste nachbilden. Man merkt die verschiedenen Bausteine des Werkes, aber das Ganze ist wichtiger als ein Teil, der monumentale Gesamteindruck überwiegt gegenüber dem Bedenken im einzelnen. Das stolze Spezialistentum unserer Tage übersieht das gar zu gern, es deckt die krassen Widersprüche auf und weist historische Unrichtigkeiten, ja selbst Fehler in der naturwissenschaftlichen Seite [2]) der Schopenhauerschen Philosophie nach. Der Drang nach Wahrheit soll und muß das tun, aber man verwechsele dabei nicht Totengräber und Tod. In gewissem Sinne geht die Zeit über jeden hinweg. Auch das Genie ist Produkt, trägt Vergängliches und Bleibendes in sich, Schale und Kern. Ein solches Temperament wie Schopenhauer schießt oft übers Zeil hinaus, was vielleicht im Augenblick des Geschehens verständlich ist, nach Dezennien aber lächerlich wirkt. Angesichts dieser Tatsache braucht man nichts, was überlebt ist, zu bemänteln oder künstlich zu halten. Die Wahrheit macht frei. Man nehme Schopenhauer, was ihm zu nehmen ist, aber man gebe ihm, was ihm gebührt. Es war ihm möglich und seiner Kraft gemäß, auch da Einheit und Wahrheit zu sehen, wo wir Widerspruch und Irrtum nachweisen. Solange Schopenhauer widerlegt und bekämpft wird, solange lebt er.

Oft nützt der Widerspruch mehr für die Wahrheit als blind verehrende Zustimmung. Die größte Popularität hat Schopenhauer seine Lehre vom Pessimismus eingebracht. Aber gerade darin liegt kaum Bedeutung für die Zukunft. Man muß sich zur Beurteilung der ganzen Frage klar machen, was der Philosoph eigentlich mit seinem Pessimismus sagen will. Damit ist nicht bloß eine vorübergehende Lebensstimmung gemeint, wie sie jeder von uns in schwerer Stunde durchzukämpfen hat, nicht eine Gefühlsempfindung, die zwischen Weltschmerz und Langerweile oszilliert, sondern eine dogmatisch-ethische Grundrichtung des ganzen Wesens, nach der die Welt vom Übel ist und darum geflohen werden muß. Diese Haltung erfordert theoretisch genommen Weltverachtung und Weltverdrossenheit.

[2]) Ich verweise hier auf die Schrift von Dr. O. Prochnow: „Die Theorien der aktiven Anpassung mit besonderer Berücksichtigung der Deszendenztheorie Schaupenhauers", Leipzig 1910, erschienen in Ostwalds „Annalen der Naturphilosophie". Das Buch gewährt einen ebenso interessanten wie klaren Einblick in die Stellung moderner Biologie gegenüber Schopenhauer.

praktisch genommen Weltentfremdung und Weltentsagung. Jeder konsequente Pessimismus führt zur Askese. Das ist denn doch etwas anderes als jene einstudierte Gefühlspfuscherei junger Damen, mit der sie unentschlossene Freier in ihre Netze locken wollen. Pessimismus dieser Art ist eine alltägliche, beinahe allstündliche Erscheinung, mehr Spielerei als Wahrheit. Pessimismus als entscheidende Lebensmaxime steht auf einem anderen Blatt. Beide verhalten sich zu einander wie elektrisches Licht zur Sonne.

Pessimismus, der wirklich Ernst macht, ist ein Rückschritt in der Kultur. Ein Blick auf die Geschichte des Mönchtums gibt dafür Belege. Frische Völker mit Naturkraft haben, wenn sie in die Geschichte eintreten, keine asketischen Ideale, sonst hätten sie bald ausgespielt. Wo Entwicklung ist, ist Optimismus; Weltflucht ist immer ein Zeichen absterbender Kraft. Der ägyptische Mönch, der sich dereinst auf eine hohe Säule zurückzog, um in der Gottesnähe mit aller Beschaulichkeit dem heiligen Dienst zu leben, hat etwas Bedauerliches oder Lächerliches für uns. Erhaben werden wir dabei nicht gestimmt. Solange die Deutschen ein aufstrebendes Volk bleiben, werden sie in Frohsinn, Natürlichkeit und Lebensbejahung ihre Kräfte regen, den Quietismus Schwächlingen überlassen. Ein Schopenhauer unserer Tage würde auch seine Stellung zum Pessimismus korrigieren müssen. Damals war es umgekehrt, da war er geschichtlich notwendig, weil die deutsche Philosophie ein Jahrhundert hindurch die Gebildeten an Optimismus übersättigt hatte, da war er auch ein Gegenschlag gegen die romantische Schönfärberei unseres Lebens. Heute bekommen nicht bloß die politischen, sondern auch die ethischen Schwarzseher unrecht. Soweit unser geschichtliches Auge reicht, wird es auch so bleiben. Pessimismus ist weder eine Signatur unserer Zeit, noch unserer Kultur, für uns ist er gewesen, mag er auch künstlerisch und ästhetisch — ich erinnere nur an Richard Wagner — unter dem Einfluß Schopenhauers volle Blüten getrieben haben. Ein Zug des Pessimismus weht noch durch Rudolf Hayms Buch „Hegel und seine Zeit“, Heine kennt wohl als Politiker den Weltschmerz. Pessimisten wie Julius Bahnsen und Philipp Mailänder sind kaum noch bekannt, Eduard v. Hartmann, in dessen späteren Werken übrigens der Pessimismus zurückgedrängt ist, war ein Buchphilosoph und wird es bleiben — man sieht, von einem klassischen Vertreter pessimistischer Weltanschauung nach Schopenhauer weiß die Ge-

schichte des neunzehnten Jahrhunderts nichts zu melden. Seit 1870 erscholl deutlicher denn je der Ruf: Zurück zu Kant! Das ging nur durch Schopenhauer als Medium.

Er war kaum tot geglaubt, da war er schon wieder lebendig. Er steht und fällt ja auch nicht mit dem Pessimismus. Seine Philosophie ist so mannigfaltig, daß man ihren Wirkungen im neunzehnten Jahrhundert oft begegnen kann. Zunächst hat Schopenhauer in seinem Leben und Wirken ein neues Philosophenideal geschaffen, oder schlichter gesagt, einen modernen Philosophentypus geprägt. Während seine Vorgänger sich über weithergeholte Spekulationen die Köpfe zerbrachen, Probleme behandeln, welche die Kirche oder die berufsmäßige Schultradition an die Hand geben, ewig systematisieren und katalogisieren, sucht er sich nur über sich selbst klar zu werden und schreibt damit seine Philosophie, ganz wie Sokrates vor mehr als zweitausend Jahren, der nur sich selbst erforschen wollte. Im reinen rationalistischen Zeitalter war eine solche Methode unmöglich, selbst Kant war sie verschlossen, er konnte darin Schopenhauer so wenig vorwegnehmen, wie Lessing in ähnlicher Weise Goethe. Mit Schopenhauer erschien ein Novum. Sein äußeres Leben spielte sich nicht auf der großen Heerstraße der Philosophieprofessoren ab, noch weniger aber sein inneres. Eine besondere Stellung zur Naturwissenschaft und weltmännisch-internationales Wesen heben das Kind des neunzehnten Jahrhunderts deutlich ab.

Wie Schopenhauer der Natur gerecht zu werden bemühte, bezeugen die Vorlesungen, welche der junge Student belegt hatte — und eifrig hörte. Die Überlegenheit des Modernen gegenüber der altmodischen Bildung ließ er Hegel bei dem Kolloquium der Berliner Universität anläßlich der Habilitation merken, indem der Examinandus des Examinators Unwissenheit in der Physiologie der versammelten Fakultät vorstellte. Da war der homo novus unzweifelhaft sattelfester, und ihm hat darin die Geschichte recht gegeben, denn ein Philosoph ohne naturwissenschaftliche Bildung ist für das zwanzigste Jahrhundert eine Unmöglichkeit. Kant hatte schon einen starken naturwissenschaftlichen Anstrich, in erhöhtem Maße aber Schelling, und vielleicht hat gerade von ihm Schopenhauer nach dieser Richtung mehr überkommen, als die Kampfstellung gegen den Romantiker später zugeben konnte. Die Erkenntnis von dem notwendigen Zu-

sammenhang zwischen Philosophie und Naturwissenschaft durchgesetzt hat jedenfalls Schellings Antipode. Schelling war schon gegen Ende seines Lebens vergessen, er hatte, so sonderbar es klingt, zu lange gelebt und sich zu oft geändert. Wer schnell berühmt wird, kann auch schnell vergessen werden. Schopenhauers Ruhm war weit nachhaltiger, weil sein Name allmählich in Flor gekommen war und darum gründlicher durchsickerte. Seine Werke fanden in den Sechziger und Siebziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts in der Nation ein weites Echo. Schopenhauers Bücher gibt es wohl in jeder Groschenbibliothek, Schellings nicht. Wo aber die Werke Schopenhauers nicht studiert oder gelesen wurden, wirkten vielleicht noch intensiver seine Gedanken, die man als eine Art Zeitgeist übernahm, ohne die Quelle zu wissen. Gerade die Vorliebe für die Naturwissenschaft, die entscheidende Stelle, welche ihr der Philosoph in seinen Gedankenkomplexen angewiesen hatte, schlug durch, besonders als Darwins epochemachendes Buch über die Entstehung der Arten erschienen war. Der Fortschritt der Wissenschaft im 19. Jahrhundert beruhte letzthin auf der gesteigerten Naturerkenntnis. Sollte die Philosophie ein Spiegel des gesamten geistigen Lebens sein, so mußten ihre Vertreter in ein nahes Verhältnis zu dem wichtigsten Zweige neuzeitlicher Wissenschaft treten. Schopenhauer hat es mehr unbewußt als bewußt getan, aber gerade das ist ein Zeichen dafür, daß er wirklich eine moderne Erscheinung ist. Mit ihm und durch ihn ist das Geistesleben des 19. Jahrhunderts geworden. Ohne Schopenhauer kein Fechner, ohne Fechner kein Wundt.

Mit der Erweiterung des Arbeitsgebietes der Philosophie wuchsen aber auch die Menschen, die sich in ihr betätigten. Spinoza und Schopenhauer, wie verschieden muten uns die beiden an! Der eine ein stiller Stubengelehrter, der andere ein weltmännischer Denker. Durch die Traditionen seines Hauses war Schopenhauer von Anfang an nicht auf sein Vaterland zugeschnitten. Kosmopolitismus erschien der Familie notwendiger als Nationalismus. Der Vater des jungen Arthur war entzückt, als der Sohn nach seinem ersten Aufenthalt im Auslande die Muttersprache nur mit Mühe verstehen konnte. Wie oft wurde es hernach dem Philosophen in Deutschland zu eng. Außerhalb deutschen Bodens fühlte er sich als Kind der ganzen Erde erst wohl. Mit Vorliebe las er französische oder englische Journale und Zeitungen, studierte auswärtige Literaturen und hörte lieber

von Paris und London, als von Dresden und München. Er war ein Freund internationaler Gesellschaft, ein Todfeind des deutschen Stubenhockertums, und wenn er persönlichen Verkehr suchte, zog er die Männer von Welt stets den Gelehrten und Katheterdiktatoren vor, vom Schulmeister gar nicht zu reden. Zwischen ihm und einem deutschen Professor bestand in seinen Augen eine unüberbrückbare Kluft. Wenn er auf Leute dieses Schlages von seiner oft gerühmten unabhängigen pekuniären Stellung wie auf armselige Hungerleider und Zeilenschreiber herabschaute, so übersah er zwar dabei, wie eng oft im Leben Armut und Geist nebeneinanderstehen, aber er schuf doch damit eine neue Gelehrtenart und schnitt den alten Zopf der Gelehrteneinseitigkeit und -Pedanterie ab. Überhaupt hat er für geistige Naturen eine Verfeinerung des Lebensgenusses in Deutschland kultiviert, wie man sie vorher kaum in seinen Kreisen kannte, wie sie heute aber ganz selbstverständlich ist. Je weiter wir ins zwanzigste Jahrhundert hineinkommen, umsomehr gewinnt dieses neue Philosophenideal für uns überzeugende Kraft. Kant, der nie über sein Fleckchen Königsberg hinausgekommen war, obwohl er Vorlesungen über Geographie hielt, erscheint uns darin als verschroben, Schopenhauer als sein Gegensatz aber modern. Sobald wird dieses Urteil nicht umgestoßen werden.

Ein solcher Mann kann auch nicht in althergebrachter schulmäßiger Tradition schreiben, weder im Inhalt noch in der Form. Schon die Titel der Werke kennzeichnen das. Hier schreibt kein Jünger der Philosophie, der viel gelernt oder gar andern etwas abgeguckt hat, sondern eben Arthur Schopenhauer. Er entwirft Bilder von einer Klarheit, Durchsicht und Farbenreinheit, daß Dichter ihn beneiden können, seine Satzkonstruktionen sind wie die Linien eines Bauwerks. Bei der Sprachgewalt, die ihm eigen, kann er Gelehrter, Journalist, Dichter, Seher sein, ganz wie er es braucht. Das Geheimnis des Goetheschen Stils, daß Form und Inhalt sich gegenseitig erschließen müssen, hat er — und er berührt sich darin mit Fichte und Schelling — zuerst nachdrücklich in der philosophischen Schriftstellerei bewahrheitet. Schematisieren und spintisieren kann er auf dem Papier so wenig wie im Kopf, weil sein Wesen so etwas ausschließt. Er schreibt, was er ist. Schopenhauers Stil erkennt man an diesem speziellen Individuum, den Stil der Philosophen früherer Jahrhunderte höchstens an ihrer Zeit. An welchen Brauch die Zukunft sich halten wird und muß, ist klar

So bleibt der Philosoph Schopenhauer als Stilist, als Weltmann, als Naturwissenschaftler ragendes Vorbild. Allein diese drei Seiten sind doch nur äußere Formen, der innere Wert seines Philosophierens ist damit noch nicht gehoben. Wenn vorher gesagt war, daß Schopenhauers Stil ohne Goethes Vorgang nicht vorstellbar ist, so gilt das gleiche noch weit mehr von der Beziehung des Werks zu dem seelischen Erlebnis seines Schöpfers. Der Rationalismus in der Philosophie wie in der Dichtung wußte nichts davon. Er war eine Schule, bestimmt zu lernen und weiterzugeben, damit wieder gelernt wurde. die Regel war die höchste Autorität. Goethe ist der Befreier von dem Wahn, er setzt die lebendige Seele an die Stelle des Gesetzes. Das wollte philosophisch auch Schelling, nur ist er so viel Wege entlang getappt, daß er zuletzt den rechten verlor, zum Ziele zu kommen. Der echte Beherrscher solcher Seelenkunst ist erst Schopenhauer. Wie jeder seine Liebschaften hat, ehe er seine Gattin freit, so betet der Philosoph seine Götzen an, ehe er seinen Gott hat. Aber dieser Gott nach den Götzen Kant und Plato ist für Schopenhauer kein geringerer als er selbst. Vulkanisch bricht dieses Bewußtsein hervor. In dem Augenblick, wo über seine eigene Menschenbrust in ihm Klarheit herrscht, ist die Philosophie geboren. Er schreibt, was er nicht lassen kann, über sich als „Wille und Vorstellung“ nieder, so wie Goethe sein erstes großes Selbstbekenntnis als „Götz“ zu Papier brachte. Alles ist absolut ehrlich und wahr und überzeugt dadurch. Im Augenblick war der Erfolg nicht da, die Inkubationszeit währte Jahrzehnte, in denen sich der Rückschlag gegen die alles überwuchernde spekulative Philosophie äußerte, dann kam der Umschwung, man entdeckte zum ersten Mal in einem Philosophen wieder den Menschen und lernte die Sache, die er verkörperte, als menschliche Notwendigkeit verstehen, wo man ehedem nur eine müßige Beschäftigung abstruser Köpfe gewittert hatte. Schopenhauer hat, als Theologen und Priester versagten, den Menschen damals an das Ewige gemahnt, weil er erlebte Philosophie zu geben hatte. Da erwies er sich als der echte, und ich glaube, keiner der Nachgeborenen hat ihm diesen Rang abgelaufen. Wenn Totalität in der Philosophie noch etwas ist, und wer damit nicht Untersuchungen über die Ganglienzellen im Gehirn verwechselt, der wird auch heute an die Stimmung Schopenhauers beim Philosophieren anknüpfen müssen, wie es Dilthey in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ getan hat, und wie es jeder tun muß, der den

Mut haben sollte, die Fortsetzung dieses Werkes zu schreiben. Auch hier ist also das Ergebnis: Schopenhauer lebt. Er steht am Anfang einer Reihe, deren Glieder sich ständig mehren.

Unübersehbar aber ist die Kette von Wirkungen beim Voluntarismus Schopenhauers. Diese Seite hatte die stärkste Stoßkraft. Die voluntaristische Metaphysik allerdings will unserer Zeit, die sich in Kritizismus, Skeptizismus oder Agnostizismus gefällt, nicht recht munden. Der Grund dazu ist nicht die Färbung nach der Willensseite, sondern die offensichtliche Abneigung gegen alles Metaphysische überhaupt. Wir zweifeln mehr als wir glauben. Und zur Metaphysik gehört Ruhe und Abrundung, wie sie uns gerade heute fehlt. Doch selbst wenn metaphysische Tendenzen der Philosophie wieder in Aufnahme kommen sollten, die Willenslehre Schopenhauers müßte dann von manchen spekulativen Vergewaltigungen gereinigt werden, deren Erkenntnis früheren Jahrzehnten verschlossen war. So kann zum Beispiel der Wille, das Ding an sich, uns nur als Wille *erscheinen*, er ist nur ein Bewußtseinsphänomen wie viele andere, nicht das transzendente Ding an sich, das nicht in Raum und Zeit existiert und nicht dem principio individuationis und dem Kausalitätsgesetz unterliegt. Metaphysisches Sein kann nicht physisch gedeutet werden.

Darum hat doch der Satz, daß Wille das Wesen der Dinge sei, empirisch genommen, seine zentrale Bedeutung für die Psychologie des 19. Jahrhunderts bekommen. Wille ist, sagt Schopenhauer, die Grund- und Urfunktion des Seelenlebens, seine primäre Seite, die Intelligenz ist als sekundäre Erscheinung hinzugetreten. Diese Anschauung ist gegenüber der intellektualistischen Ansicht, nach der alle Bewußtseinsvorgänge aus Vorstellungen und ihren Beziehungen abzuleiten seien, fast durchweg Siegerin geblieben. Dieser Erfolg hing nicht an dem bloßen Namen Schopenhauer im Gegensatz zu Herbart, vielmehr hat der voluntaristischen Auffassung die moderne Biologie recht gegeben, welche die Seele aus blindem Trieb allmählich sich zu den höchsten Funktionen entwickeln läßt. Nun hat zwar Schopenhauer, als er kurz vor seinem Tode von der Darwinschen Entwicklungslehre durch eine Zeitungsnotiz Kenntnis erhielt, das Ergebnis dieser neuesten Forschung in einem Privatbriefe für Unsinn erklärt; aber nichts ist verständlicher als dieses schnell hingeworfene Urteil. Schopenhauer hielt ja die Ideen, die Typen der verschiedenen

Willensobjektivationen, für unzeitlich, unveränderlich, ewig. Er, der in der Geschichte keine Wirklichkeit sah, sollte jetzt plötzlich die Formen der Lebewesen als eine allmähliche Entwicklung verstehen, d. h. an raumzeitliche Bedingungen geknüpft! Da gab es bei dem eigenwilligen Rechthaber nichts als ein entschiedenes Nein. Deswegen hat er doch intuitiv den gleichen Entwicklungsgedanken wie Darwin gehabt. Kleinliche Kritik kann, so sehr sie sich auch aufbauscht, nichts an dieser Tatsache ändern. Die Abweichung von der Biologie ist auch gar nicht so groß, da ja bei Schopenhauer die Ideen, in denen das Wesen der verschiedenen Gestalten ausgeprägt ist, g e w o r d e n sind und der Begriff des Werdens notwendig den Begriff der Zeit involviert. Auf die Entwicklung hat er das größte Gewicht gelegt. Wenn er nun in dem Organismus mehr als ein Aggregat zufälliger Kräfte der Materie sah, nämlich das Resultat einer triebartigen Willensbetätigung, so hat er damit der materialistischen Welterklärung den Boden unter den Füßen entzogen und durch seine Identifizierung der vis vitalis mit dem Willen die Grundlage für den Vitalismus geschaffen, auf der heute Vitalisten und Psychovitalisten stehen. Jene Männer brauchen nicht direkt von Schopenhauer befruchtet zu sein[3], jeder Stammbaum der Vitalisten endet doch bei ihm. Kein moderner Philosoph kann an anderer Stelle beginnen, als da wo Schopenhauer angesetzt hat, auch Wundt kann nur sein Schüler sein, weil es andere Philosophenwege als die Willenstheorie und das Innenleben für unsere Zeit einfach nicht gibt.

Daß mit Schopenhauer ein Wendepunkt in der Geschichte der Psychologie eingesetzt hat, bestätigt jedes Jahr von neuem. Je mehr wir uns zeitlich von ihm entfernen, um so mehr wird sich der Kreis seiner Bedeutung weiten. Bestimmte Geschmacksrichtungen oder Philosophenschulen schaden dabei nichts. Geistliche Kräfte, die ein Ferment bedeuten, sind nicht aufdringlich, weil sie das nicht nötig haben, sie wirken bald latent, bald offen. Der Voluntarismus bleibt in seiner Herrscherstellung und zieht unser ganzes Leben in seinen Bann, nur Rückschritt hemmt seinen Lauf. Wie man eine klassizistische Richtung in der Kunst niemals nur nach Dichtern und Dichterlingen einschätzen darf, sondern nach den gesamten Äußerungen des geistigen Lebens, so darf sich auch die Beurteilung

---

[3]) Vgl. hiezu Prochnow (a. a. O.) S. 49.

des Voluntarismus nicht allein auf die Philosophie beschränken, er hat auch auf andere Gebiete übergegriffen, vornehmlich auf Religion und Kunst.

Daß Schopenhauer die Religion mehr ethisch als dogmatisch gefaßt wissen wollte, ist bekannt. Er berührt sich darin mit Schleiermacher, obwohl der hinreißende Prediger der Berliner Dreifaltigkeitskirche auch mit der Dogmatik auf sehr vertrautem Fuße stand. Sie waren zum Glück keine Konkurrenten, denn ihr Metier trennte sie, und als Schopenhauers Stern im Zenith stand, war der Verfasser der Reden über die Religion vergessen oder wurde mit Absicht unterdrückt. Der entscheidende Wert des sittlichen Lebens auf Erden für das Dasein nach dem Tode hat für das 19. Jahrhundert keiner den Menschen so eingeschärft als Schopenhauer, mag auch die wörtliche Formulierung dieser Beziehung zwischen dem Diesseits und Jenseits in Philosophie und Christentum stark von einander abweichen. Strauß und L. Feuerbach haben in ihren kritischen Werken über die christliche Religion nur die Negative gefördert. Schopenhauers Ethizismus hat positive Kräfte geweckt, sieht doch auch heute der Geistliche seine eigentliche Aufgabe nicht in dogmatischen Grübeleien, sondern in praktischer Betätigung der Nächstenliebe. Der Prediger tritt hinter den sozialen Fürsorger zurück.

Und noch in einem andern Punkte hat Schopenhauer dem religiösen Leben genützt. Seine Philosophie endete in frommem Mystizismus. Er deckte sich darin weniger mit dem Urchristentum — die vermeintliche Übereinstimmung des Philosophen war mehr Konstruktion als geschichtliche Tatsache — wohl aber mit dem Buddhismus. Auf ihn begann sich das Interesse der europäischen Welt ohne Frage erst unter dem Einfluß des großen Willentheoretikers zu lenken. Diese Anregung aber ist, da allgemeine Religionsgeschichte stets den Blick für die einzelne Religion weitet, dem Protestantismus zugute gekommen. Auch das hat der angebliche „Atheist" seiner Nation eingetragen.

Derartiger Einfluß war von Schopenhauer so wenig beabsichtigt und vorausgesehen — der beste Beweis seiner Bedeutung — wie der Einfluß auf die Literatur. Ein Mann von der umfassenden Belesenheit und Sprachkenntnis, wie er war, hat natürlich viele feinsinnige Bemerkungen über die Künste alter und neuer Zeit in seine Werke eingestreut und auf diese Weise gleichsam eine Ästhetik der Weltliteratur zusammengetragen, an der man nur bedauern kann, daß sie

nicht zusammenhängend vorliegt. Sein Instinkt für künstlerische Schönheit ließ ihn auch die Griechen als ein auserwähltes Volk der Musen und Grazien richtig einschätzen und er liebte es, die Beschäftigung der Jugend mit der Antike ehrend als Humanitätsstudien zu bezeichnen, weil die Schüler durch sie am ehesten reine unverfälschte Menschen, unbefangene Kinder der Natur würden. Ist er hier Lobredner der Antike, so ist er anderseits auch ihr unbarmherziger Kritiker, was leicht verständlich ist, da der pessimistische, weltverneinende Charakter in seiner Gedankenwelt mit dem trunkenen Optimismus des hellenischen Künstlers oft genug in Widerstreit geraten mußte. Gerade die Stellung zur Askese trübte oft den Blick für die Kunst. Aber das zu zeigen, ist hier nicht der Zweck [4]), es kommt auf den Hinweis an, daß Schopenhauers Ästhetik überhaupt im breiteren Publikum das Verständnis und die Urteilsfähigkeit für künstlerische Probleme wachgerufen und gestärkt hat. Entscheidender ist seine direkte Befruchtung der modernen Kunst.

Daß in der Hinsicht den Gedankenreihen der Lebensverneinung trotz Richard Wagner keine bleibende Rolle zugestanden werden kann, war schon gesagt. Schopenhauer hat einer Kunstanschauung die Wege gewiesen, die erst nach seinem Ableben vollwertig in die Erscheinung getreten ist. Wie der Darwinismus trotz der gegenteiligen Stimme des Meisters die treue Bundesgenossin seiner Lebensarbeit geworden ist, so etwa steht es auch in der Kunst. In ihr ist, anders als Schopenhauer geglaubt hat, nicht die pessimistische Richtung allmählich maßgeblich geworden, sondern umgekehrt die voluntaristische. Lebenshungrige Helden kennzeichnen das Drama unserer Tage. Von Intellektualisten und Moralisten will das moderne Publikum wenig wissen, starke Willensmenschen dagegen zünden. Schon Kleist hatte diesem Typus Daseinsberechtigung erteilt. Penthesilea ist eine wild drängende, vorwärtsstürmende Natur, es ist ihr Wunsch und Wille, den großen Achilles zu ihren Füßen zu sehen, sie liebt, sie küßt, sie tötet, als sie sich gleichgültig behandelt glaubt, ohne der Tragweite sich bewußt zu werden, ganz gegen alle Sitte und Satzung. Robert Guiskard versucht, als die Pest auch ihn erfaßt hat, mit der Spannkraft höchster Energie sein Leben dem Tode abzutrotzen.

---

[4]) Interessenten werden sich am besten darüber bei A. Siebenlist „Schopenhauers Philosophie der Tragödie“ (Leipzig 1880) Rat holen.

Welches Gegenstück bildet dieses Heldentum zu dem künstlerischen Griechenideal Goethes! Dort Ruhe, Weisheit, Vollendung, hier Spannung, Wille, Entwicklung. Die Kluft, die sich zwischen einer Iphigenie und Penthesilea auftut, ist so groß wie der Riß zwischen dem achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert, so groß wie der Bruch zwischen Kant und Schopenhauer. Als dieser Nachkantianer noch im Werden war, zog Kleist seine Willensgestalten hervor. Damit hat die Geschichte nur das alte Gesetz beobachtet, daß die Tat früher ist als die Reflexion darüber, die Kunst früher als die Wissenschaft. Im Spiegel der Kunst dämmert das kommende Jahrhundert auf. Was Kleist in genialer Selbstbespiegelung als den Gehalt der Zeit aus seinem Innern hervorzog, legte Schopenhauer unbeeinflußt von dem verkannten Genius in Gedanken der Philosophie nieder. Als sich Schopenhauers Ruhm der Welt kündet, schlägt zugleich die geistige Geburtsstunde des unglücklichen Märkers. Beide gehören zusammen. Sie schufen wie alle Großen unbewußt, aber je mehr der Zeitgeist sich klärte, um so bewußter wurde das voluntaristische Prinzip der Kunst. Hebbel (Judith, Holofernes, Kriemhild, Herodes) und Otto Ludwig stehen ganz in seinem Dienst. Der „Erbförster" gleicht Schopenhauer aufs Haar, und der Dichter dieses Werkes stellt in seinen literarischen Studien entsprechend seiner Tendenz Shakespeare weit über Schiller. Um Grabbe und Georg Büchner nur zu nennen, repräsentiert dann mit voller Absicht Gerhart Hauptmann den Voluntarismus. Seine deutlichen Zeichen tragen Gestalten wie Loth, Hannele, Heinrich (Versunkene Glocke), Florian Geyer u. a. m. an sich, wenn sie auch alle nur halbe Menschen sind. Die Schuld trägt dabei nicht die Quelle der Anschauung, sondern die mangelnde Originalität des Dichters. In seinem Glockengießer hat auch der weltverbreitete Stoff der modernen Dichtung, das leidende Genie, zu einem Teil Gestalt gewonnen. Dieses Thema ist das greifbarste Produkt Schopenhauerschen Einschlags in unserm gesamten Geistesleben. Der geniale Mensch, der sich mit seiner angeborenen Willenskraft gegenüber seinen kleinlichen Widersachern behaupten muß, kehrt in der Moderne immer wieder. Emanuel Quint, um noch einmal Hauptmann zu nennen, Ibsens Brand und vor allem die Verehrung des „verhungerten" Kleist gehören hierher. Man braucht nur den Namen Ibsen auszusprechen, so wird man schon an die Verwandtschaft mit Schopenhauer erinnert. Beide Geister gleichen sich als

Erreger und Beweger des neunzehnten Jahrhunderts, beide gehen mit unerbittlicher Strenge und Wahrheitsliebe den Erscheinungen auf den Grund. So spinnen sich von Schopenhauer mehr oder minder sichtbare Fäden nach allen Seiten und Zonen. Auf die ausländische Literatur hat er aber wohl mehr durch die negativen Seiten seiner Philosophie als durch die positiven gewirkt. Er hat mit der Schärfe seines Geistes manchen Wahn, manchen Aber- oder Kinderglauben zerstört, viele gesellschaftliche Lügen bloßgelegt, falschen Schein beseitigt, dafür zwar „als Erwecker zu hochstrebender Sehnsucht, als Mahner an das geheimnisvolle Ewige“ (Volkelt) entschädigt. Nach dieser Richtung hat nicht bloß Ibsen in seinem Sinne gewirkt, sondern auch Strindberg, Tolstoi und Gorki.

Zersetzende Kritik und höchste sittliche Güter, Vergängliches und Bleibendes, Subjektives und Objektives, Häßliches und Schönes bietet somit diese problematische Natur der deutschen Philosophie. Die Fülle seiner Persönlichkeit war nur in einer lebensreichen Zeit möglich. Im Laufe der Geschichte wird sein Platz in der Philosophie vielleicht begrenzter werden, dafür aber sein Platz im allgemeinen Geistesleben wachsen. Seit Spinoza ist er wieder der erste populäre Philosoph im besten Sinne des Wortes gewesen. Wir leben noch von ihm und in ihm. Seine Zukunft ist nicht abzusehen. Er hat eine ganze Nation mit seinem Wissen und Können durchtränkt. Deshalb kann nicht jeder auf der Stelle sagen: Das ist sein Geist, das ist sein Verdienst! Auch der Wanderer nimmt oft auf seinem Wege einen Trunk zu sich, ohne zu wissen, aus welcher Quelle das Wasser kommt. Viele schreiben Briefe nach Goethes Muster und haben sie selbst nie gelesen. Lückenlos lassen sich die letzten Wirkungen eines großen Mannes gar nicht ableiten, trotzdem stammen sie von ihm. Ein solcher großer Mann — ich sage mit Absicht M a n n , nicht Philosoph — ist auch Schopenhauer gewesen, nicht weil er interessante Bücher geschrieben hat und eine Zeitlang Tagesgötze gewesen ist, sondern weil er das war, was die Geschichte uns immer als ihr höchstes Gut zuteil werden läßt, ein Mensch, ein voller ganzer Mensch.

———

XXII.

## Nietzsche und der Pragmatismus.

Das mußte kommen! — Dem Fleiß der literarhistorischen Systematiker und Klassifikatoren ist es endlich gelungen, den persönlichsten und unklassifizierbarsten deutschen Denker, den Zweifler unter den Zweiflern, Friedrich Nietzsche, in eine Schule und Partei einzureihen, — seine originellsten und unabhängigsten Gedankengänge „historisch zu erklären“, von seinem Milieu, seinen Vorgängern und Mustern restlos „abzuleiten“! — Mit ebensoviel Scharfsinn als geschickt geordnetem Quellenmaterial versucht in seinem kürzlich erschienenen Buch „Un Romantisme Utilitaire, étude sur le mouvement pragmatiste“ einer der besten Nietzsche-Kenner des Auslands, René Berthelot, den Nachweis, daß Nietzsche in der Hauptsache ein Vorgänger des in den letzten Jahren zu so hohen Ehren gelangten Pragmatismus gewesen sei, — jener ungemein praktischen Philosophie des goldenen Mittelwegs, die die Erkenntnis gänzlich der Opportunität, der Theologie und dem — Gesetz des geringsten Kraftaufwandes unterordnet, — und die Brauchbarkeit einer Lehre als einziges Wahrheitskriterium gelten läßt!

Ein verwegenerer Versuch der Klassifikation um jeden Preis, der Ableitung eines Genies aus seinen Vorgängern und Lehrern dürfte selbst in der modernen Literaturgeschichte schwer zu finden sein! Mit Recht wendet in der Pariser „Revue“ der bekannte Journalist Emile Faguet dem Verfasser ein, daß auf Nietzsche diese bequeme Schulmethode nicht anwendbar sei, weil Nietzsche bei weitem mehr Quelle als Derivat sei; was Bertholet als „verspätete Romantik“ oder als Einfluß der englischen Utilitaristen à la Mill und Spencer deute, das habe in Nietzsches Händen denn doch eine zu gründliche Verwandlung erfahren, als daß man es als einen Ausfluß seiner — ungesunden Lektüre auffassen dürfe; insbesondere sei sein vermeintlicher „Romantismus“ weit mehr ein natürlicher Ausfluß seines dichterischen Temperaments, als — wie Berthelot will — seiner romantischen Jugendlektüre!

„Nietzsche avait subi très profondément l'influence du romantisme allemand et spécialement de la poésie romantique", schreibt der Verfasser. „Fondant la notion de vie qu'il devait aux romantiques et celle qu'il rencontrait chez les biologistes darwiniens, N. se forma du développement de la vie une idée plus complexe qu'il essaya de figurer dans le symbole lyrique du surhomme, c-à-d. de l'être chez lequel s'épanouira le plus complètement la puissance de vivre, en prenant à la fois ce mot dans le sens romantique et dans le sens darwinien."

Das Unzulängliche einer solchen Ableitungsmethode springt in die Augen. Dieselbe mag als philosophie-historische Schulmethode viel Gutes haben, besonders gegenüber Schriftstellern, deren Originalität das landesübliche Maß nicht übersteigt, und deren Lebenswerk von Anfang bis Ende eine Grundidee als „Leitmotiv" durchzieht. Wie wenig das aber für unsern Denker zutrifft, dürfte ohne weiteres einleuchten.

Zwar glaubt Berthelot bei Nietzsche eine solche immer wiederkehrende Grundidee gefunden zu haben, — nämlich die, daß das Leben wichtiger sei als das Philosophieren. Doch nimmt dieselbe in Nietzsches Welt- und Lebensanschauung durchaus keine wichtigere Stellung ein, als hundert andere, die dem so herauskonstruierten Pragmatismus vielfach direkt ins Gesicht schlagen. Berthelot macht sich daher einer argen Einseitigkeit schuldig, wenn er auf Grund dieses angeblichen „Leitmotivs" Nietzsche „le champion le plus intransigeant peut-être du paradoxe pragmatiste" nennt und behauptet, man atme bei ihm von Anbeginn „die Atmosphäre, aus der später durch Kondensation der Pragmatismus entstanden sei", der „Wille zur Macht" sei eine systematische Darlegung desselben usw.

Berthelots These stützt sich vor allem auf die weitgehende Analogie zwischen der Erkenntnistheorie Nietzsches und der Vernunftkritik, die der berühmteste Vertreter des Pragmatismus, William James, seinem System voranschickt: — Die Wahrheit existiert nicht außerhalb des Denkens (Die Zweideutigkeit des Satzes wird niemandem entgehen!). Wir nennen Wahrheit gewisse unserer Überzeugungen, die nicht Überzeugungen von reinen Vernunftwesen, sondern von fühlenden, wollenden und wünschenden Personen sind. Somit müssen auch diese Überzeugungen den Stempel unserer Gefühle und Wünsche

tragen: — Die „Wahrheit“ existiert nirgends; es existieren nur Wahrheiten, in deren Bejahung immer unbewiesene Postulate mit hineinspielen! — So etwa lauten die Sätze James' auf die sich Berthelot beruft. — Sie weisen zweifellos mit den berühmten Nietzsche-Aphorismen über die Herkunft der Logik, über den Ursprung der Erkenntnis usw. eine schlagende Ähnlichkeit auf, doch ist nicht zu vergessen, daß diese Kritik bei James wie bei Nietzsche nur die Einführung, nur den Anlaß zur eigentlichen Erkenntnistheorie bildet, und daß der ganze positive, systematische Teil James' zu der Erkenntnistheorie Nietzsches im schroffsten Gegensatz steht. Gemeinsam ist beiden nur der Gegner, gegen den sie ankämpfen, nur das Übel, das sie aufdecken, nicht aber der bejahende Teil ihrer Lehre, der bei Nietzsche eine Apologie der rücksichtslosesten Skepsis, bei James aber — das genaue Gegenteil wird! —

Gemeinsam ist beiden der Ausgangspunkt: Eine entschiedene Ablehnung des alten Rationalismus, der im Menschen ein rein logisches Geschöpf sah und das ganze Triebleben ins Bewußte übersetzen und wissenschaftlich nachkonstruieren wollte.

Beide, Nietzsche und James, beginnen ihre Lehre mit der Feststellung der unentrinnbaren Gewalt der Gefühle, Wünsche, Vorurteile, kurz der unbewußten Sphäre unserer Psyche auf unser gesamtes Denken und Wollen. Beide halten die menschliche Vernunft für (noch) zu schwach, als daß sie uns in den meisten Lebenslagen ein sicherer Führer sein könnte als der seit Jahrtausenden eingeübte Instinkt. — Im Gegensatz zu dem weitverbreiteten rationalistischen Vorurteil, daß die Kenntnis der objektiven Wahrheit dem Menschen in allen Fällen nützlicher sein müsse, als der Irrtum, bestehen sie beide auf der Notwendigkeit vieler Illusionen und scheuen sich nicht, den Nützlichkeitswert der Wahrheit selbst in Frage zu stellen, — wenn auch von zwei grundverschiedenen Gesichtspunkten aus: — „Wenn die Illusion dem Leben unter Umständen zuträglicher ist, als die Wahrheit, weshalb halten wir denn unbedingt an der Wahrheit fest? Weshalb nicht lieber am Irrtum?“ — Wir werden sehen, wie sehr Nietzsche und James in der Beantwortung voneinander abweichen!

Die Übereinstimmung hört jedoch vollständig auf, sobald die beiden Denker von der bloßen Kritik der landläufigen Erkenntnislehre zum positiven Teil ihrer Lehre übergehen und zur so getadelten

Irrationalität des Menschen Stellung nehmen! Denn während sich bei James diese Irrationalität alsbald in ein „Du sollst", in eine moralische Vorschrift verwandelt (nach dem Satz: Niemand ist rein objektiv, seien wir also rein subjektiv!), — hält Nietzsche der „intellektuellen Reinlichkeit" zuliebe durchaus am Ideal einer möglichst objektiven Wahrheit fest.

Als guter Theologe schließt James aus der Unvollkommenheit der reinen Vernunft sogleich auf die — Vollkommenheit der unreinen Vernunft, d. h. der traditionellen Dogmen und Vorurteile. An Stelle der Feststellung, daß der Mensch (leider) „nie ganz objektiv" sei, läßt er durch ein gewandtes Taschenspielerstück alsbald das moralische Postulat treten: Der Mensch soll subjektiv urteilen, soll „schöne Gefühle für Argumente und starke Überzeugungen für Wahrheiten" halten!

Scheinbar finden wir zwar auch bei Nietzsche da und dort einen Anklang an diese Lehre, besonders da, wo er sich über die blasse Objektivität der wissenschaftlichen Asketen lustig macht; doch ist nicht zu vergessen, daß es sich dabei niemals um eine Erkenntnistheorie, sondern stets nur um Ratschläge fürs tägliche Leben handelt. — Das Eigentümliche an Nietzsche ist eben gerade, daß er Lebensweisheit und Erkenntnistheorie streng auseinanderhält und uns für beide ganz getrennte und zum Teil widersprechende Rezepte gibt! Die Dichtung vom Übermenschen, der im Unterschied zum modernen Gelehrten alle seine Triebe gleichmäßig entwickelt, enthält durchaus kein Rezept zur Erkenntnis der Wahrheit. Mit keinem Worte deutet Nietzsche an, daß sein Übermensch ein Philosoph oder gar der einzig wahre Philosoph und Erkenntnistheoretiker sein müsse. Er wird im Gegenteil nie müde, uns den Abgrund, der die beiden Ideale trennt, vor Augen zu führen. Die Tendenz James', die am Menschen festgestellte Unvernunft zu einer ethischen Vorschrift, oder gar zu einem Wahrheitskriterium zu erheben, liegt ihm ebenso fern, wie die systematische Vermengung von moralischem und natürlichem „Müssen", von Wahrheit und Opportunität usw.

Während Nietzsche der Menschheit gerade ihrer geringen intellektuellen Reinlichkeit wegen ins Gewissen redet und unverrückt am Ideal einer objektiven, von unserer Auslegung und „Anmenschlichung" unabhängigen Wirklichkeit festhält, schließt der Pragmatismus: Können wir nicht rein vernünftig sein, so seien wir wenigstens kon-

sequent unvernünftig. Wen erinnert das nicht an die Lebensweisheit gewisser Südländer, die da meinen: Wozu uns waschen? Morgen sind wir ja wieder schmutzig! —

Berthelot stützt seine Behauptung, Nietzsche sei der erste und entschiedenste Pragmatist gewesen, auf eine große Zahl von Zitaten aus „Jenseits von Gut und Böse", aus der „Fröhlichen Wissenschaft", aus „Zarathustra" usw., aus denen allerdings mit voller Klarheit hervorgeht, daß Nietzsche so gut wie James an keine schlechthin notwendigen Denkgesetze glaubte, sondern auch die Sätze unserer Logik als geworden, als Ergebnisse der menschlichen Zuchtwahl auffaßte. Richtig ist, daß er damit die philosophische Grundlage des Pragmatismus, nämlich die Kritik des einseitig-rationalistischen Intellektualismus, schärfer und gründlicher formuliert hat, als irgend ein anderer Denker. — Erwähnt seien vor allem die berühmten Aphorismen 110, 111 und 112 der Fröhlichen Wissenschaft:

„Ursprung der Erkenntnis. — Der Intellekt hat ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend: wer auf sie stieß oder sie vererbt bekam, kämpfte den Kampf für sich und seinen Nachwuchs mit größerem Glück. Solche irrtümliche Glaubenssätze, die immer weiter vererbt, und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestand wurden, sind z. B. diese, daß es dauernde Dinge gebe, daß es gleiche Dinge gebe, daß es Dinge, Stoffe, Körper gebe, daß ein Ding das sei, als was es erscheine, daß unser Wollen frei sei, daß was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei. Sehr spät erst traten die Leugner und Anzweifler solcher Sätze auf; — sehr spät erst trat die Wahrheit auf als die unkräftigste Form der Erkenntnis. Es schien, daß man mit ihr nicht zu leben vermöge; unser Organismus war auf ihren Gegensatz eingerichtet; alle seine höheren Funktionen, alle Wahrnehmungen der Sinne und jede Art von Empfindung überhaupt, arbeiteten mit jenen uralt einverleibten Grundirrtümern. Mehr noch: Jene Sätze wurden selbst innerhalb der Erkenntnis zu jenen Normen, nach denen man Wahr und Unwahr bemaß — bis hinein in die entlegensten Gegenden der reinen Logik. Also: Die Kraft der Erkenntnis liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung!"

„Wo Leben und Erkenntnis in Widerspruch zu kommen schienen,

da ist nie ernstlich gekämpft worden, da galt Leugnung und Zweifel als Tollheit. Jene Ausnahmedenker wie die Eleaten, welche trotzdem die Gegensätze der natürlichen Irrtümer aufstellten und festhielten, glaubten daran, daß es möglich sei, dieses Gegenteil auch zu leben: Sie erfanden den Weisen als den Menschen der Unveränderlichkeit, Unpersönlichkeit, Universalität der Anschauung, als Eins und Alles zugleich, mit einem eigenen Vermögen für jene umgekehrte Erkenntnis; sie waren des Glaubens, daß ihre Erkenntnis zugleich ein Prinzip des Lebens sei......."

„Herkunft des Logischen. — Woher ist die Logik im menschlichen Kopf entstanden? Gewiß aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muß. Aber unzählig viele Wesen, welche anders schlossen als wir jetzt schließen, gingen zugrunde: Es könnte immer noch wahrer gewesen sein! — Wer zum Beispiel das Gleiche nicht oft genug aufzufinden wußte, inbetreff der Nahrung oder inbetreff der ihm feindlichen Tiere, wer also zu langsam subsumierte, zu vorsichtig in der Subsumption war, hatte geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens als der, welcher bei allem Ähnlichen sofort auf Gleichheit riet. Der überwiegende Hang aber, das Ähnliche als gleich zu behandeln, ein unlogischer Hang — denn es gibt an sich nichts Gleiches! — hat erst alle Grundlage der Logik geschaffen. Ebenso mußte, damit der Begriff der Substanz entstehe, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts wirkliches entspricht, lange Zeit das Wechselnde an den Dingen nicht gesehen, nicht empfunden worden sein. Die nicht genau sehenden Wesen „hatten einen Vorsprung vor denen, welche „alles im Flusse" sahen. An und für sich ist schon jeder hohe Grad von Vorsicht im Schließen, jeder skeptische Hang eine große Gefahr fürs Leben. Es würden keine lebenden Wesen erhalten sein, wenn nicht der umgekehrte Hang, lieber zu bejahen, als das Urteil auszusetzen, lieber zu irren und zu dichten, als abzuwarten, lieber zuzustimmen als zu verneinen, lieber zu urteilen, als gerecht zu sein, — außerordentlich stark angezüchtet worden wäre. — Der Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse in unserm jetzigen Gehirn entspricht einem Prozesse und Kampf von Trieben, die an sich einzeln alle sehr unlogisch und ungerecht sind. Wir erfahren gewöhnlich nur das Resultat des Kampfes: so schön und so versteckt spielt sich jetzt dieser uralte Mechanismus in uns ab!"

Über die Naturerkenntnis sodann:

„Wir operieren mit lauter Dingen, die es nicht gibt, mit Linien, Flächen, Körpern, Atomen, teilbaren Zeiten, teilbaren Räumen.... wie soll da Erklärung auch nur möglich sein, wenn wir alles zuerst zum Bilde machen, zu unserem Bilde! Es ist genug, die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten, wir lernen immer genauer uns selber beschreiben. — Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit gibt es wahrscheinlich nie. — In Wirklichkeit steht ein Kontinuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isolieren; sowie wir eine Bewegung immer nur als isolierte Punkte wahrnehmen, also eigentlich nicht sehen, sondern erschließen. Die Plötzlichkeit, mit der sich viele Wirkungen abheben, führt uns irre; es ist aber nur eine Plötzlichkeit für uns. Es gibt eine Unmenge von Vorgängen in dieser Sekunde der Plötzlichkeit, die uns entgehen."

Daß sich diese Bemerkungen in vielen Punkten mit der Vernunftkritik James' decken, ist nicht zu verkennen. Nur frägt es sich, ob diese an James' System das Wesentliche ausmache. Wenn ja, so dürfte schwerlich ein moderner Denker zu finden sein, der nach Berthelot nicht als Pragmatist zu gelten hätte. Nietzsche und James anerkennen die verdächtige Herkunft und die unsicheren Grundlagen der menschlichen Vernunft bis in die obersten und notwendigsten Denkgesetze hinein. Während aber für Nietzsche die so kritisierte Vernunft gleichwohl das einzige brauchbare Wahrheitskriterium ist, benützt James seine Vernunftkritik nach berühmtem Vorbilde dazu, ein irrationelles Wahrheitskriterium, eine Art „Praktische Vernunft" an seine Stelle zu setzen. Das objektive Denken wird von ihm nur heruntergemacht, um dem noch unreineren nächstliegenden, moral- und routinemäßigen Denken eine Hintertür zu öffnen!

Der Vollständigkeit halber hätte Berthelot seine Zitate unbedingt durch den kurz darauf folgenden Aphorismus 122 ergänzen sollen, der sagt:

„Das Leben kein Argument! — Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können, mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegung und Ruhe, Gestalt und Inhalt. Ohne diese Glaubensartikel hielte es jetzt keiner aus, zu leben. Aber damit sind sie noch

nichts Bewiesenes. Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrtum sein!“

Derselbe Gedanke tritt uns im Vorwort zum „Willen zur Macht“ entgegen:

„Die Bedingungen, unter denen man mich versteht und dann mit Notwendigkeit versteht, ich kenne sie nur zu genau: Man muß rechtschaffen sein in geistigen Dingen bis zur Härte, um auch nur meinen Ernst, meine Leidenschaften auszuhalten. Man muß geübt sein, auf Bergen zu leben, — das erbärmliche Zeitgeschwätz von Politik und Völker-Selbstsucht unter sich sehen. Man muß gleichgültig geworden sein. Man muß nie fragen, ob die Wahrheit nützt, ob sie einem Verhängnis wird!“

Bei näherem Zusehen reduziert sich die Verwandtschaft zwischen James und Nietzsche darauf, daß beide von der Philosophie (nicht aber von der Erkenntnistheorie!!) fordern, daß sie dem Leben nütze. Bedenken wir aber, was für grundverschiedene Vorstellungskreise die beiden mit dem an sich vagen Wort „Leben“ verbinden, so müssen wir einsehen, daß es sich auch hier um eine rein verbale Analogie handelt. Nicht nur versagt Nietzsche seiner Lebensweisheit jeden Einfluß auf die Erkenntnis der objektiven Wahrheit, er versteht unter „Leben“ obendrein fast genau das Gegenteil, wie James. Dieser stellt das religiöse Leben, den Gehorsam, die Unterwerfung unter eine Gottheit oder überkommene Moral am höchsten; Nietzsche die geistige Ausgelassenheit, den extremen Individualismus, den Willen zur Macht! — Für James bedeutet „Leben“ — Glauben und Gehorchen; für Nietzsche Zweifeln — und Herrschen: Kurz, in allen Stücken ein Gegensatz, der ziemlich genau dem Nietzscheschen Antagonismus von Herrenmoral und Sklavenmoral, Herrenleben und Herdenleben entspricht.

Natürlich mußte eine so verschiedene Lebensauffassung auch zu zwei grundverschiedenen Glücksrezepten führen. Wer von der Philosophie lediglich verlangt, daß sie ihn ruhig schlafen lasse und seinen Glauben nicht mit Zweifeln störe, der wird sich am besten mit der — „unbewußten Philosophie der Sprache“ begnügen und in jede Lücke seiner Weltanschauung ein möglichst wohltönendes Wort treten lassen („life“, „action“, „use“, „humanism“!),

während ein Zweifler und Dogmenstürzer im Nietzscheschen Sinne auch in sprachlicher Hinsicht ein großer Revolutionär sein wird. Und in der Tat ist den in unserer Sprache verewigten Dogmen und Vorurteilen niemand so unerbittlich zuleibe gegangen, als gerade Nietzsche, wo er von Ursache und Wirkung, Substanz, Identität, Ding, Körper usw. handelt. James' Lehre macht im Gegensatz dazu oft geradezu den Eindruck einer — philosophischen Transskription der englischen Sprache, dieser erzutilitarischen, für Priester und Geschäftsmänner gleich praktischen Sprache, die die berühmtesten Stellen aus James und Schiller so gut wie unübersetzbar macht.

Das ganze pragmatistische Evangelium beruht in der Hauptsache auf ein paar übereilten Verallgemeinerungen von an sich sehr unoriginellen Denkmethoden. — Die soziale oder moralische Nützlichkeit zum Kriterium der Wahrheit zu machen, ist ja auf jeden Fall nur ausnahmsweise, nur in einzelnen Fällen, und auch da nur teilweise möglich! Jedes Raisonnement, das theoretische wie das praktische, bleibt notgedrungen zum größten Teile den Gesetzen der Logik und der Erfahrung unterworfen. Denn selbst, um festzustellen, welche von zwei Theorien uns die Nützlichere sei und sich mit unserem Handeln oder unserer Überlieferung besser vertrage, bedarf es logischer Schlüsse und empirischer Daten, die ihrerseits nicht wieder pragmatischer Herkunft sein können! —

Das pragmatistische Wahrheitskriterium kann also stets nur ausnahmsweise, nur nebenbei auf unser Denken einwirken, und bleibt völlig unbrauchbar, so lange sich die Pragmatisten nicht die Mühe geben, uns zu sagen, wo und wieweit wir uns seiner bedienen sollen. Dazu wäre aber voraussichtlich eine lange und komplizierte Kasuistik erforderlich, von der uns die Pragmatisten auch nicht das erste Wort liefern. Sie finden es bequemer, dieses auch vor ihnen in engen Grenzen zugelassene Wahrheitskriterium (Kant!) in ganz unsinniger Weise zu verallgemeinern. Daraus, daß in einzelnen Fällen zu allen Zeiten unsere Gefühle, Dogmen und Vorurteile in unsere philosophischen Betrachtungen hineingespielt haben, schließen sie, daß dem nun ein für allemal so bleiben müsse und daß jedes andere Wahrheitskriterium falsch und verwerflich sei. E.

# XXIII.

# Das Fr. 2 Heraklits.

Von

Dr. **Emanuel Loew,**

Professor am k. k. Sophiengymnasium in Wien.

In seiner ausführlichen Polemik gegen meine Auffassung vom Systeme Heraklits bemerkt Nestle [1]) ganz richtig, daß mir während meiner weiteren Studien auf diesem Gebiete „einige Bedenken über meine Deutung von λόγος gekommen sind" und er zitiert eine darauf bezügliche Äußerung, in der ich dies zugebe [2]). Gewiß, ja ich gehe noch weiter und bekenne gern, daß ich gerade der Kritik, deren rein sachliche Bemerkungen ich immer sorgfältig erwäge, vielfache Anregung und Förderung verdanke. Wenn ich deshalb Tadel verdiene, dann muß ich ihn eben ertragen. Wer aber auch mir wie jedem andern Forscher auf wissenschaftlichem Gebiete das Recht zuerkennt, durch Irrtum der Wahrheit zuzustreben, der wird mir aus dem freimütigen Bekenntnis, daß ich bei meinen früheren Versuchen in manchen, wie sich herausstellt, sogar wesentlichen Einzelheiten geirrt habe [3]), gewiß keinen Vorwurf machen, umso weniger, wenn gerade durch die Berichtigung dieser Irrtümer die These selbst, daß Heraklit den Logos nicht vertritt, sondern bekämpft, eine m. E. feste Stütze gewinnt.

Nach Nestle leidet meine ganze Auffassung vom System Heraklits an dem Fehler, daß ich alles, auch das Richtige, das ich erkannt habe,

---

[1]) Archiv f. Gesch. d. Phil. 25. Bd., S. 275—304.

[2]) S. 287.

[3]) Hierher gehört die Wiedergabe von λόγος durch „abstrakter Begriff" statt „Berechnung" oder „Theorie", weiters die Annahme, daß es sich lediglich um den λόγος des Parmenides handelt, endlich die Deutung einiger Fragmente, besonders Fr. 1 u. 2.

„in das Prokrustesbett meiner vorgefaßten Theorie presse" (S. 293), die darin besteht, daß ich das System Heraklits als rein empirisches betrachte, in welchem im Gegensatz zu der allen Menschen von Natur aus gemeinsamen *αἴσθησις* der *λόγος*, die Berechnung, bekämpft wird, während nach der herrschenden Annahme „der heraklitische Logos das Tiefste seiner Philosophie umfaßt, die hinter dem fließenden Wechsel der Erscheinung liegende Ewigkeitsnorm, das Maß und Ziel aller Dinge" [4]).

Beruht diese letztere Interpretation etwa nicht auf einer petitio principii? Ich frage nicht, wie Heraklit dazu kommt, den Namen *λόγος* im metaphysischen Sinne zu gebrauchen, ich frage auch nicht, warum es gerade erst die Stoiker und Skeptiker sind, von denen wir erfahren, daß H. den Namen Logos mit diesem höheren Sinne ausgestattet habe, ich frage: Ist uns auch nur ein einziger Ausspruch erhalten, aus dem sich diese höhere Bedeutung des Logos mit Notwendigkeit und in unzweifelhafter Weise ergibt?

Man verweist allgemein [5]) auf das zweite Fragment, welches lautet:

---

[4]) Dazu bemerkt Nestle S. 292: So viele Worte braucht man, um den Logos Heraklits zu beschreiben; ihn mit einem einzigen deutschen Wort zu übersetzen ist überhaupt unmöglich.

[5]) Zeller, Die Philosophie der Gr. IV S. 607, Anm. 2: Daß nun Her. die in der Welt wirkende Vernunft neben anderem auch mit dem Namen des Logos bezeichnet hat, läßt sich zwar strenggenommen aus Fr. 3 (= Fr. 1 Diels F d. Vs) nicht beweisen ...... Unzweifelhafter ist dieser Fr. 7 (Diels Fr. 2) ......... Mit dem *λόγος κοινός* kann nur die Vernunft als das Gemeinsame gemeint sein.

H. Steinthal, Gesch. d. Sprachw. b. d. Gr. u. R. 90, I 174: Fragt man, wie *λόγος* bei Heraklit zu jenem höheren Sinne gelangen konnte, so scheint es mir sehr mißlich, dies zu beantworten.

Gilbert, Neue Jahrb. 1909 S. 177: Wenn die Teilnahme des Menschen am Logos sich rein mechanisch vollzieht, ........ wie ist da überhaupt ein Widerstand gegen das Wirken des göttlichen Logos denkbar? Hier klafft ein schroffer Widerspruch ...... Hierüber belehrt uns Sextus a. a. O 126, indem er sagt, H. habe zwischen der *αἴσθησις* und dem *λόγος* geschieden: nur dieser faßt die Wahrheit, jene ist unzuverlässig.

Diels F. d. Vs. II¹ 661.

Nestle beruft sich in seiner Polemik wiederholt auf Fr. 2 und die Deutung des Sextus, so S. 285, 291, 300, 301.

*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ <τουτέστι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός>· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*

Hier findet sich zweimal das bedeutsame *κοινός* und hier ist ausdrücklich von einem *λόγος κοινός* die Rede. Alle Forscher weisen nicht nur auf dieses Fragment hin, sondern auch auf die von Sextus hinzugefügte Interpretation, so daß man mit Horaz ausrufen möchte: hinc omne principium, huc refer exitum. Und da ich es gewagt habe, die Auffassung des Sextus in Zweifel zu ziehen, so höhnen mich meine Rezensenten, ich bilde mir ein, diesen Ausspruch besser zu verstehen als Sextus!

Zunächst steht die eine Tatsache fest, daß Sextus, um seine Auffassung überhaupt zu ermöglichen, die einleitenden Worte des Ausspruches weglassen mußte. Aber dank der ungewöhnlich großen Autorität, deren Sextus sich erfreut, ist dieser an sich gewiß sehr auffälligen Tatsache bisher keine besondere Bedeutung beigelegt worden; vielleicht schon deshalb, weil er selbst die Tatsache zugibt, wodurch dieselbe noch harmloser erscheinen mag.

Nach einem ganz einfachen Rezept nun, das die Stoiker empfohlen hatten und das allgemeine Anwendung fand, hatte man überall, wo von *κοινός* die Rede war, an den *λόγος* zu denken und offenbar nach diesem Rezept sagt auch Nestle: „daß dies allen Gemeinsame der *λόγος* ist, wissen wir aus Fr. 2“ (S. 291). — Indem nun Nestle meine Annahme, daß die fehlenden Worte die des Fr. 113 sind: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν*, plausibel findet, glaubt er, daß durch diese Ergänzung der metaphysische Logosbegriff erst recht gesichert sei (S. 282, 283): denn „*φρονεῖν, λόγος, φρόνησις* sind synonym gebraucht.“

Vom Standpunkte der herrschenden Logostheorie aus hat Nestle freilich Recht. Denn wenn Heraklit den *λόγος* der *φύσις* und dem *πῦρ*, der *σοφία* und der *γνώμη* gleichgesetzt hat, dann muß der *λόγος* auch synonym sein mit *φρονεῖν* und *φρόνησις*, da doch der Mensch durch die *φρόνησις* zur *γνώμη* gelangt, welch letztere wieder mit der *σοφία* identisch ist [6]).

Hier sind wir nun bei einem entscheidenden Punkte angelangt. Die Frage, um die es sich jetzt handelt, muß so formuliert werden:

---

[6]) Diels, Heraklit, deutet *φιλόσοφος* (Fr. 35) = *ὁ φιλῶν τὸν λόγον*. —

Ist im Sinne Heraklits *λόγος* mit *φρόνησις* synonym, oder sind diese beiden Termini einander entgegengesetzt? Von der Beantwortung dieser Frage hängt es natürlich ab, ob *λόγος* auch der *γνώμη* und der *σοφία* gleich ist oder ob auch hier ein kontradiktorischer Gegensatz besteht.

Aber gleich der erste Versuch, den *λόγος* der *φρόνησις* gleichzusetzen, begegnet großen Schwierigkeiten. Denn ist der *λόγος* gleich dem *κοινόν* und die *φρόνησις* gleich dem *λόγος*, dann muß auch die *φρόνησις* gleich sein dem *κοινόν*. In unserem Fr. aber ist der *λόγος κοινός* der *ἰδία φρόνησις* entgegengesetzt und man müßte eigentlich schon hier zu dem Schlusse kommen, daß der *λόγος* der *φρόνησις* gerade so entgegengesetzt ist, wie die Attribute *κοινός* und *ἴδιος*.

Sextus sucht freilich durch den erklärenden Zusatz *ξυνῷ τουτέστι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός* (man beachte die wohlberechnete Häufung des *κοινός*!) den Glauben zu erregen, als ob *κοινός* hier dasselbe wäre wie *λόγος*; aber das gerade herauszusagen, hat er nicht gewagt, ebenso wie er auch nicht sagt, *φρόνησις* sei synonym mit *λόγος*. Und doch hätte Sextus das ausdrücklich sagen müssen, zumal gerade das Gegenteil gut bezeugt ist, nämlich daß zur Zeit des Parmenides und Heraklit *φρονεῖν* mit *αἰσθάνεσθαι*, *φρόνησις* mit *αἴσθησις* synonym, ja geradezu identisch gebraucht wird.

Für Parmenides und Empedokles bezeugen diesen Sprachgebrauch Aristoteles[7]) und Theophrast[8]). Für Heraklit wird dies nicht ausdrücklich bestätigt; aber wenn Aristoteles sagt: *οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν*, so ist man doch von vornherein geneigt, auch Heraklit diesen *ἀρχαῖοι* bei-

---

[7]) Met. IV 5 1009 b 14: *ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν·*

De anima Γ 4. 427a *οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν.*

[8]) De sensu 1 ff. (Diels F. d. Vs. S. 112): *τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει* (sc. *Παρμενίδης*).

Ebda. 25f. (Diels S. 101): [*Ἀλκμαίων*] *ὡς ἕτερον ὂν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, καὶ οὐ, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς, ταὐτόν.* —

Ebda. 10 (Diels S. 168): *ὡς ἢ ταὐτὸν ἢ παραπλήσιον ὂν τῇ αἰσθήσει τὴν φρόνησιν.* —

zuzählen. Dann aber betreffen die Stellen, die Aristoteles und Theophrast anführen, solche Aussprüche, in denen Parmenides und Empedokles gegen Heraklit polemisieren, nämlich vom ersteren Fr. 16, vom letzteren Fr. 106 und 108 (Diels).

Besonders klar zeigt sich das bei Parmenides, der gegen das *φρονεῖν* Stellung nimmt, indem er das *νόημα* (= *λόγος* vgl. 8, 50 *πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα)* als das *πλέον* in direkten Gegensatz stellt zu dem minderwertigen *φρονεῖν* = *αἰσθάνεσθαι* genau so, wie er I 35, 36 den *λόγος* in Gegensatz bringt zur *αἴσθησις* [9]).

Zur vollen Gewißheit aber, daß wirklich auch Heraklit *φρονεῖν* und *φρόνησις* dem *αἰσθάνεσθαι* und der *αἴσθησις* gleichgesetzt hat, führt uns der bekannte Exkurs des Sextus VII 126 ff., wo Sextus zeigen will, daß Heraklit *τὴν αἴσθησιν ... ἄπιστον εἶναι νενόμικε, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον ... τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησίν.* —

Wenn nämlich Heraklit *τὴν αἴσθησιν ἐλέγχει,* warum weiß Sextus für diese seine Behauptung aus dem ganzen Werke Heraklits — dasselbe soll drei Bücher umfaßt haben! — keinen einzigen Aus-

---

[9]) Man vergleiche Parmenides:

1, 34—36:

*μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,*
*νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν*
*καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον . . .*

Und nicht soll dich die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, den ziellosen Blick, das brausende Gehör, die Zunge walten zu lassen; mit dem *λόγος* vielmehr beurteile die vielumstrittene Prüfung ....

16:

*ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,*
*τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό*
*ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν*
*καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.*

Denn wie sich jeden Augenblick der *νόος* verhält in bezug auf die Mischung seiner vielfach irrenden Organe, so tritt er den Menschen nahe. Ein und dasselbe ist es nämlich, was wahrnimmt bei den Menschen, allen und jedem einzelnen: die Natur seiner Organe. Denn das Mehrere ist das *νόημα.*

Wie in I 34 ff. der *λόγος* der *αἴσθησις*, so wird in 16 das *νόημα* dem *φρονεῖν* gegenüber als das Wertvollere hingestellt. Es ist also tatsächlich *φρονεῖν* und *αἰσθάνεσθαι* hier identisch gebraucht.

spruch anzuführen, in welchem das Wort *αἰσθάνεσθαι* bzw. *αἴσθησις* vorkommt, warum findet sich dieses Wort auch in den uns erhaltenen Aussprüchen nirgends? Das zwingt zunächst zu dem Schlusse, daß Heraklit *αἰσθάνεσθαι* und *αἴσθησις* überhaupt nicht gebraucht hat, weiter aber, daß er für diese beiden Wörter synonyme Ausdrücke verwendet hat.

Halten wir alles das zusammen, so muß wohl der Schluß, daß Heraklit statt *αἰσθάνεσθαι* und *αἴσθησις* *φρονεῖν* und *φρόνησις* gesagt hat, als durchaus gerechtfertigt bezeichnet werden. Ja, wenn ich die Sprache Heraklits richtig verstehe, so ist Heraklit der Begründer dieses Sprachgebrauches. Er setzt „Denken“ = „Verarbeiten des Wahrgenommenen“ = „Wahrnehmen“ und bezeichnet schon mit diesem Sprachgebrauch sein System als ein empirisches [10]).

Und noch eine Bemerkung, ehe wir an die Übersetzung des Ausspruches gehen. Mir war es immer auffallend, daß Sextus nur 2 Aussprüche zitiert, in denen H. seine angebliche Wertschätzung des *λόγος* dartut (1 u. 2), und gar nur einen einzigen, überdies noch sprachlich und sachlich keineswegs unzweifelhaften Ausspruch (107) zitiert, durch den er darlegen will, daß H. *τὴν αἴσθησιν ἐλέγχει.* Sollte wirklich in dem ganzen Werke kein Ausspruch zu finden gewesen sein, in dem sich H. über das Verhältnis der beiden Quellen der Erkenntnis zugleich geäußert hat, an dem Sextus seine Deutung klipp und klar dartun konnte? Gewiß gab es viele solcher Aussprüche und nach den bisherigen Darlegungen wird wohl jedermann vermuten, daß es sich auch in unserem Ausspruche um nichts anderes handelt als um das Verhältnis von *φρόνησις (αἴσθησις)* zu *λόγος.*

Der vollständige Ausspruch Heraklits lautet:

*ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν· διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* —

*ξυνόν* ist allen das *φρονεῖν*; drum muß man dem *ξυνόν* nachgehen. Ist aber der *λόγος ξυνός*, dann ist die *φρόνησις*, welche die große Menge im gewöhnlichen Leben besitzt, gleichsam *ἰδία*. —

So gedeutet, bildet Fr. 16 des Parmenides dazu den strikten

---

[10]) Vgl. die in Anm. 7 zitierte Stelle des Aristoteles Met. IV 5.

Gegensatz [11]). — Daß ein solcher Gegensatz in den Auffassungen der beiden Denker dem damaligen Stande der Entwicklung der griechischen Philosophie entspricht, soll in einem demnächst zur Veröffentlichung gelangenden Artikel erörtert werden. Für heute war es mir nur darum zu tun, durch Widerlegung des Hauptargumentes, das Nestle zugunsten der gegenwärtig herrschenden Auffassung vom heraklitischen Logos angeführt hat, eine entsprechende Antwort zu erteilen und so meinem hochgeschätzten Gegner für seine ausführliche Polemik meinen Dank abzustatten. Auf den sachlichen Teil seiner Polemik näher einzugehen, behalte ich mir für eine andere Gelegenheit vor. Nur um Mißdeutungen vorzubeugen, betone ich, daß ich nach Richtigstellung von Irrtümern im einzelnen, die ich durch die Kritik oder durch eigenes Studium als solche erkannt habe, an meiner Gesamtauffassung vom heraklitischen Logos nach wie vor festhalte [12]).

[11]) Diels ist, wie es scheint, trotz Arist. und Theophrast geneigt, im Fr. 16 Parm. *φρονέει* und *νόημα* synonym zu fassen, geradeso wie dies Nestle im Fr. 2 Her. mit *λόγος* und *φρονεῖν* tut; man vergleiche die Übersetzungen:

| Diels, Parm. 16: | Nestle, Her. 2 (S. 283): |
|---|---|
| Denn wie sich der Sinn jedesmal verhält in bezug auf die Mischung seiner vielfach irrenden Organe, so tritt er dem Menschen nahe. Denn ein und dasselbe ist's, was denkt bei den Menschen, allen und einzelnen: die Beschaffenheit seiner Organe. Denn das Mehrere ist der Gedanke. | Das Denken ist allen gemeinsam; darum muß man dem Gemeinsamen folgen. Aber obwohl die Vernunft gemeinsam ist, leben die meisten Menschen, wie wenn sie eine besondere Denkkraft besäßen. |

[12]) An verschiedenen Stellen seiner Polemik interpelliert mich Nestle wegen des Sprachgebrauchs bei Heraklit (*καθεύδειν* S. 290, *φρονεῖν* S. 291, *λέγειν* S. 292), ja S. 284 rät er mir, „das nächste beste Wörterbuch" aufzuschlagen, wo ich hätte, „finden müssen (!), daß hier (gemeint ist Fr. 39) eine ganz allgemein griechische Verwendung von *λόγος* vorliegt" und er bringt je ein Beispiel aus Herodot, Xenophon und Polybius. Leider haben die von N. zitierten Stellen für den Sprachgebrauch Heraklits nicht mehr Beweiskraft, als etwa die Zitate, die Sextus zum Beweise für die Richtigkeit seiner Heraklitinterpretation anführt. Statt nämlich dieselbe durch weitere Aussprüche Heraklits zu stützen, zitiert er Aussprüche des Homer, Archilochus und (last not least) Euripides. Den Sprachgebrauch Heraklits, der die Sprachkünsteleien auf die Spitze getrieben hat, kann man doch nicht mit Hilfe des „nächsten besten Wörterbuches" feststellen!

## XXIV.

# Einige wichtigere Erscheinungen der deutschen Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1905—1908.

Von

**H. Gomperz.**

(Schluß.)

Karl Joël, Platos „sokratische" Periode und der Phaedrus. Festschrift zu Ehren M. Heinzes 1906, S. 78—91.

Derselbe, Zur Entstehung von Platos „Staat". Festschrift zur 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. Basel 1907. S. 295 bis 323.

Derselbe, Zu Platons Laches. Hermes, Band XLI (1906), S. 310—318.

Derselbe, Nochmals Platons Laches. Hermes, Band XLIII (1908), S. 160.

Fürst S. Trubetzkoy, Zur Erklärung des Laches. Hermes, Band XL (1905), S. 636 ff.

W. Dittenberger, Nikias und die Mantik. Hermes, Band XLI (1906), S. 473—475.

Joël gibt in den drei erstgenannten Aufsätzen Nachträge und Ergänzungen zu seinem „Echten und Xenophontischen Sokrates", den ich in dieser Zeitschrift, Bd. XIX, S. 234 ff. besprochen habe. Gegen diese Besprechung verteidigt er sich außerdem in einem Aufsatz „Die Auffassung der kynischen Sokratik" (diese Zeitschrift, Bd. XX, S. 1—24 u. 145—170). Ich möchte mich auf die Einzelheiten nicht nochmals einlassen und nur durch einige allgemeinere Bemerkungen dem Verfasser meine Achtung bezeigen. Wenn er wiederholt mich der „Entstellung" seiner Argumentation beschuldigt, so will er mir ja damit gewiß kein bewußt unredliches Verfahren vorwerfen, sondern meint, ich hätte Gründe, die ihm wesentlich scheinen, als unwesentlich übergangen. Urteile über „wesentlich" und „unwesentlich" sind aber notwendig subjektiv und deshalb von Individuum zu Individuum verschieden. Er dürfte mir zugeben, daß ich nicht alle Gründe seines 1100 Seiten starken Bandes reproduzieren und bei meiner Auswahl das mir am wichtigsten Scheinende bevorzugen mußte. Wenn er sich ferner darüber beklagt, daß

ich in meine sachliche Kritik persönliche „Zensuren“ einflechte, so möchte ich den verehrten Verfasser darauf aufmerksam machen, daß er auf derselben Seite (S. 169), auf der er diese Klage äußert, mir eine durchaus persönliche Zensur erteilt. Ich habe mich über sie inhaltlich nicht zu beklagen, merke aber diesen Umstand an, um darzutun, wie schwer es sein muß, sachliche Kritik zu geben, die von einem empfindlichen Gemüt nicht auch als „Einwiegen in Lob und Tadel“ empfunden werden könnte. Wirft mir endlich J. Halbheit vor, weil ich seine Beweisführung nur bis zu einem gewissen Punkte mit Zustimmung begleite, und jenseits desselben meinen Widerspruch laut werden lasse, so glaube ich doch, daß dies die normale Art ist, auf die ein selbstständig denkender Mensch fremde Anregungen verwertet. Ich werde die Grenze, bis zu der J.s Resultate Annahme verdienen, gewiß nicht überall mit mathematischer Präzision bestimmt haben, ich mag ihm hie und da nicht weit genug gefolgt sein, — sicher bin ich ihm an einigen Punkten z u w e i t gefolgt. In meiner oben ausgezogenen Abhandlung „Isokrates und die Sokratik“ nämlich habe ich mich zwar schon vielfach bemüht, auch darauf hinzuweisen, wie leicht man für gewisse Isokratesstellen kynische Einflüsse annehmen möchte, während sich doch genau entsprechende Parallelen aus vorkynischer Zeit nachweisen lassen. Allein ich habe diese Vorsicht doch nicht weit genug getrieben. So hat W. Nestle („Spuren der Sophistik bei Isokrates“ Philologus LXX) mit Recht bemerkt, daß ich zu Isokr. I, 16 auf Demokrit, Frgg. 73, 194, 207 (Diels), zu Isokrates VI, 76 auf Demokr. Frg. 247 D. hätte verweisen sollen. Ich füge aus eigenem Antriebe hinzu, daß ebenso zu Isokr. X, 32 Demokr. Frg. 252 D., zu Isokr. II, 29 Demokrit Frg. 214 und Antiphon Frgg. 58, 59 D., zu Isokr. I, 15 Demokr. Frg. 190 D., zu Isokr. VIII, 39 Demokr. Frg. 31 bemerkenswerte Parallelen darbieten. Auch hab ich mir seither aus dem Palamedes des Gorgias (den ich für sicher echt halte) einige Stellen notiert, die ich früher, wenn sie bei einem Autor des 4. Jahrhunderts stünden, mit Joel für kynisch oder doch sokratisch beeinflußt gehalten hätte. (Pal. 13: *οὐδεὶς γὰρ βούλεται προῖκα . . . τὴν μεγίστην κακότητ' εἶναι κάκιστος, ἀλλ' ἕνεκά του.* Pal. 15: *οὐδ' οἱ κρείττονες τῶν τῆς φύσεως ἡδονῶν, ἀλλ' οἱ δουλεύοντες ταῖς ἡδοναῖς.* Pal. 26: *εἰ μὲν οὖν εἰμὶ σοφός, οὐχ' ἥμαρτον, εἰ δ' ἥμαρτον οὐ σοφός εἰμι.* Pal. 32: *οὔτε πλοῦτον ἀρετῆς, ἀλλ' ἀρετὴν πλούτου προτιμῶν*). So viele Anknüpfungspunkte also fand doch die Lebensanschauung des Antisthenes auch schon bei den Denkern und Schriftstellern der älteren Generation. Um so größere Vorsicht ist deshalb geboten, wenn es sich um die Frage handelt, ob ein Autor des 4. Jahrhunderts gerade durch den Kyniker beeinflußt sein muß. Habe ich also schon damals ausgesprochen, daß J.s Betrachtungsweise zwar neue Gesichtspunkte eröffnet, jedoch, einseitig festgehalten, weit übers Ziel hinausführt, so glaube ich mich damit keiner tadelnswerten Halbheit schuldig gemacht zu haben.

Sachlich möchte ich aus seiner Replik nur zwei Punkte herausgreifen. Fast noch mehr als in seinem Buche stützt der Verfasser in diesem Aufsatze seine Auffassung des Kynismus auf die T i t e l der verlorenen Antisthenischen Schriften. Weil der Begründer des Kynismus einen *οἰκονομικός* schrieb,

soll er den Nutzen seiner Grundsätze für die bürgerliche Hauswirtschaft betont haben. Weil von ihm Schriften *περὶ τοῦ ἀποθανεῖν, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ τῶν ἐν ᾅδου* bezeugt sind, soll er ,,Todes- und Jenseitsgedanken kultiviert" haben. Weil in der Liste seiner Werke *περὶ ζῴων φύσεως* und *ἐρώτημα περὶ φύσεως* vorkommen, sollen wir die Angabe des Diogenes Laertios verwerfen, die Kyniker hätten den *φυσικὸς τόπος* beseitigt. Und woher weiß J., daß Antisthenes im *οἰκονομικός* nicht das kynische Bettlerleben als die wahre *οἰκονομική* pries, daß die Schrift *περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* nicht Leben und Tod als *ἀδιάφορα* erweisen, die *περὶ τῶν ἐν ᾅδου* die Jenseitsfurcht der Orthodoxen geißeln wollte, daß in *περὶ ζῴων φύσεως* nicht den überkultivierten Menschen das naturgemäße Leben der Tiere als Muster vorgehalten, und daß im *ἐρώτημα περὶ φύσεως* nicht (ähnlich wie bei Xen. Mem. I. 1. 14, Platon, Soph. p. 242 C ff. und Isokr. XV. 268) aus der Uneinigkeit der Naturphilosophen auf die Lebensunfähigkeit und Nichtigkeit der Naturphilosophie geschlossen wurde? Natürlich sage ich nicht, es m ü s s e so gewesen sein, wohl aber glaube ich behaupten zu dürfen, daß J. das Gegenteil ebensowenig beweisen kann. Sein Hauptvorwurf geht indes dahin, daß ich Antisthenes zu wenig ,,nach den Stoikern verstanden hätte, deren *ἀρχηγός* er nun doch einmal war". Ich erwidere, daß nach J.s Darstellung Antisthenes sich von den Stoikern eigentlich überhaupt nicht mehr unterscheidet, während doch kein antiker Zeuge Zenons Originalität bestritten und ihn als bloßen Nachtreter des Antisthenes betrachtet hat. Gewiß müssen auch schon bei diesem Ansätze zur stoischen Pflichtenlehre vorhanden gewesen sein. Zweierlei aber, glaub' ich, darf man mit Zuversicht behaupten. Erstens: nach dem Gesamtcharakter des Kynismus als historischer Erscheinung zu urteilen, kann die v o r - w i e g e n d e Absicht der Antisthenischen Philosophie nicht darauf gerichtet gewesen sein, das Individuum als nützliches Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft einzugliedern, sondern sie muß dahin gegangen sein, es aus dieser herauszulösen und es, in Beziehung auf seine *εὐδαιμονία,* auf sich selbst zu stellen. Und zweitens: mögen in den Schriften des Antisthenes neben revolutionären Paradoxien auch mancherlei moralisierende Trivialitäten gestanden haben, e r k e n n e n kann man seinen Einfluß doch nur an jenen Paradoxien, mit denen er allein stand, und nicht an diesen Trivialitäten, die ihm mit der Mehrheit seiner philosophierenden Zeitgenossen gemein waren.

Ich wende mich zu dem Bericht über J.s neue Veröffentlichungen. In der Festschrift für M. Heinze verficht er die These: ,,Der Phädrus kein Jugendwerk, aber das Erstlingswerk": dieses Gespräch sei ,,um 390" verfaßt. Die These wird auf zwei Stützen gestellt, von denen ich zugebe, daß sie aufrecht stehen können, jedoch leugnen muß, daß sie jene These zu tragen vermögen. Erstens: wir seien nicht berechtigt, von einer ,,sokratischen Periode" der Platonischen Schriftstellerei zu sprechen. Die sog. ,,sokratischen" Dialoge seien polemische Gelegenheitsschriften, die ebensowohl im Mannesalter wie in der Jugend des Philosophen verfaßt sein können. Wenn in ihnen der Hinweis auf die Ideenlehre fehle, so lasse sich dies — ebenso wie im Theaitetos — aus ihrer negativ-kritischen Abzweckung erklären. Dies wird man, wenig-

stens für die kleineren Gespräche, im Prinzip zugestehen dürfen. Der Charmides oder der Euthyphron können gerade so gut nach wie vor dem Symposion entstanden sein. Die Apologie habe ich schon wegen Gorg. p. 521 C—E immer dem Gorgias nachfolgen lassen, und für den Kriton schon Zeitschr. f. Phil. und phil. Krit. Bd. CIX, S. 176 ff. die Abfassung nach dem Phaidon vermutet. Beim Protagoras und beim Gorgias freilich würde die Nichterwähnung der Ideen einer besonderen Erklärung bedürfen, die J. bisher nicht gegeben hat. Zweitens: der Phaidros richte sich insofern gegen Antisthenes, als die 1. Rede des Sokrates, die dieser dann sofort widerruft, einem Antisthenischen Werk entnommen sei, in dem sie gleichfalls von Sokrates vorgetragen wurde. Diese Vermutung erscheint mir aus äußeren und inneren Gründen in hohem Grade bestechend, und ich wüßte nicht, daß für das seltsame Stück je eine bessere Erklärung gegeben worden wäre. Daß aber aus diesen zwei Voraussetzungen die Abfassung des Phaidros „um 390" und seine Priorität vor allen anderen Werken Platons gefolgert werden könne, muß ich leugnen, und diese Behauptung für vollkommen unannehmbar erklären. Schon daß die bedingte Anerkennung der Rhetorik im Phaidros ihrer unbedingten Verwerfung im Gorgias vorangegangen sei, darf eine bare Unmöglichkeit heißen. Und im übrigen hat Raeder (Platons phil. Entw. S. 245 ff.) eine Fülle von sprachlichen und sachlichen Gründen für die Abfassung des Phaidros nach dem Phaidon und der Politeia zusammengestellt (vgl. auch meine Ausführungen Wiener Studien, Bd. XXVIII), über die man nicht ohne Widerlegung hinwegschlüpfen darf. Der Phaidros gehört durch seine dem Phaidon unbekannte Dreiteilung der Seele zum Staat, durch seinen Unsterblichkeitsbeweis zu den Gesetzen, durch seine Auffassung der Dialektik zum Sophistes, und sein Lob des Isokrates ist vor dessen Kyprischen Reden unmöglich. Ich bin überzeugt, daß J. dieses Gespräch um etwa 20 Jahre zu früh datiert hat.

In der Festschrift zur Baseler Philologenversammlung tritt J. für die einheitliche Komposition der Politeia mit guten Gründen ein, und sucht insbesondere wahrscheinlich zu machen, daß in der Einleitung des Timaios nicht der „Staat", sondern ein fingiertes Gespräch rekapituliert wird, das aus der Republik nur herübernimmt, was dann im Kritias historisch bestätigt werden soll. Die hierbei geäußerte Vermutung, unter der fehlenden 5. Gesprächsperson sei Isokrates zu verstehen, erscheint mir freilich abenteuerlich genug. Der Verfasser stellt weiter eine Reihe von Zügen zusammen, die dafür sprechen, daß Platon zur Zeit der Abfassung der Politeia schon „alt" war und kommt so ungefähr in die Zeit der 2. sizilischen Reise. Er behauptet aber nun weiter, Platons Hauptwerk müsse nach dieser Reise, demnach in den Sechzigerjahren des 4. Jahrhunderts, verfaßt sein. Dies letztere Ergebnis ist mir schon deswegen unglaublich, weil die dann bis zum Tode des Philosophen erübrigende Zeit von höchstens 15 Jahren für die Abfassung der späteren Werke, das sind — auch wenn man vom Phaidros absieht — Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Timaios, Kritias, Philebos, Nomoi, offenbar überaus knapp bemessen ist. Auch kann ich mich von der Stichhaltigkeit der J.schen Argumente keineswegs überzeugen. Platon kann sich mit 52 geradesogut — wenigstens vorübergehend — alt gefühlt haben wie mit 62 Jahren. Da er nach Syrakus ging, um

den jungen Dionysios zum βασιλεύς zu erziehen und ihn nicht zum τύραννος werden zu lassen, braucht ihn die Schilderung der Tyrannis im IX. Buch der Republik dort gar nicht kompromittiert zu haben. P. 577 A B sagt keineswegs Platon, daß **er** mit dem Tyrannen zusammengewohnt habe, sondern Sokrates sagt dort, um das Glück oder die Unseligkeit des Tyrannen erfahrungsmäßig beurteilen zu können, müßte man mit ihm zusammengewohnt haben: die Stelle könnte geradesogut — mit Beziehung auf Archelaos — im Gorgias stehen. Wenn J. endlich bemerkt, im Staate zeige sich „kein rechtes Vertrauen mehr“ zur absoluten Monarchie, so ist zu erwidern, daß dieses Vertrauen jedenfalls im Politikos, den doch auch J. später ansetzt als die Politeia, eher stärker als schwächer ist als in der Republik. Gerade im Politikos findet sich am klarsten die hier von J. für den Staat behauptete Stellung zur Monarchie („bei entfernter Hoffnung ..... kein rechtes Vertrauen mehr“), und für ihn trifft auch nach allen Anzeichen die Datierung „nach der 2. sizilischen Reise“ am ehesten zu (vgl. übrigens die διαιρέσεις Ep. XIII, p. 360 B). Die Politeia wird etwa 10 Jahre früher, nicht in den Sechziger-, sondern in den Siebzigerjahren des 4. Jahrhunderts verfaßt sein.

J.s Aufsatz im Hermes knüpft an eine Ausführung des Fürsten S. Trubetzkoy an, der darauf aufmerksam gemacht hatte, daß bei Diog. Laert. II. 9 ein „Nikias“ als Schrift des Phaidon (oder des Aischines) angeführt wird, und daß die Rolle, die Nikias in Platons Laches spielt, damit zusammenhängen möge. J. sucht nun neuerdings zu zeigen, daß Nikias im Laches die Tapferkeitsdefinition des Antisthenes verteidigt. Das gewichtigste seiner Argumente ist der Hinweis darauf, daß die Definition des Nikias (ἀνδρεία gleich ἡ τῶν δεινῶν καὶ τῶν θαῤῥαλέων ἐπιστήμη) mit geringen Veränderungen bei den Stoikern und auch bei Xenophon wiederkehrt (Mem. IV. 6. 11). Es ist hinzuzufügen, daß auch Aristoteles dieselbe Definition als Sokratisch kennt (Eth. Eud. III. 1, p. 1229 a 15, vgl. p. 1116 b 4, 1190 b 28 und 1230 a 7). Ich halte es für recht wahrscheinlich, daß dieser Definitionsversuch wirklich auf Sokrates zurückgeht: wie anders sollen denn seine Versuche ,die Tugenden intellektualistisch zu erklären, ausgesehen haben? Warum ich trotzdem nicht mit Horneffer im Laches eine eigentliche Polemik gegen Sokrates finden möchte, habe ich schon früher (diese Zeitschrift, Bd. XIX, S. 527) auseinandergesetzt: weil nämlich Platons Einwendung gegen die Definition des Nikias (δεινά und θαῤῥαλέα seien künftige Übel und Güter, es gebe aber kein gesondertes Wissen um diese, vielmehr erkenne künftige Güter und Übel nur, wer Güter und Übel überhaupt erkenne, dies aber sei der σοφός, der die ἀρετή als ganzes besitze, und dies stehe im Widerspruch mit der Voraussetzung des Nikias, die ἀνδρεία sei ein von den anderen Teilen der ἀρετή trennbarer Teil der Tugend), — weil diese Einwendung die Position des Nikias eigentlich nicht aufhebt, sondern sie nur berichtigt. Er drängt ihr nämlich die Formulierung auf: der σοφός heißt ἀνδρεῖος, sofern er die ἐπιστήμη der δεινά und der θαῤῥαλέα besitzt. Indem ich dies gegen die Bemerkungen von J. (diese Zeitschrift, Bd. XX. S. 13[1]) aufrecht halte, füge ich hinzu, daß es mir auch noch aus einem besonderen Grunde unwahrscheinlich ist, die Polemik des Laches richte sich gegen Antisthenes.

Diese Polemik trifft doch nämlich nur denjenigen, der an die Voraussetzung gebunden ist, die *ἀνδρεία* sei ein trennbarer Teil der *ἀρετή*. Dies aber ist für Antisthenes, der ja als erster den Begriff des alle Tugenden in sich vereinigenden Weisen aufgebracht zu haben scheint, äußerst unwahrscheinlich. Es dürfte ganz in seinem Sinne gewesen sein, wenn der Sokrates des Laches meint, nur der *σοφός* könnte die *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ θαῤῥαλέων* besitzen, und es gebe keine von dem Ganzen der *ἀρετή* verschiedene *ἀνδρεία*. Dann aber kann diese Ausführung Platons doch schwerlich gegen ihn gerichtet sein. Sie wird vielmehr der Berichtigung der Ansicht entweder des Sokrates selbst oder eines nicht sehr selbstständigen Sokratikers — möglicherweise wirklich des Phaidon oder des Aischines — gegolten haben.

J. trägt zur Unterstützung seiner Auffassung noch verschiedene Einfälle vor, die sich für uns der Kontrolle an den Tatsachen entziehen. Daß Nikias, der Zauderer, die Definition des Antisthenes vertrete, soll schon eine Verspottung des Kynikers enthalten. In einer Schrift des letzteren soll Nikias aufgetreten sein und gegen Sokrates das Recht der Mantik verfochten haben. Aus dieser Quelle schöpfe auch Plutarch, der die *δεισιδαιμονία* des Nikias stärker betone als Thukydides. Die letztere Behauptung hat Dittenberger in der oben genannten Notiz als völlig haltlos erwiesen, und J. hat dies im Hermes, Band XLIII, S. 160, einräumen müssen.

Georg Hofmann, Kritische Analyse der beiden ersten Bücher der platonischen Gesetze. Münchener Inauguraldissertation. München, 1905, kgl. Hof- und Universitätsbuchdruckerei Dr. C. Wolf u. Sohn. 56 S.

Fridericus Doering, De legum Platonicarum compositione. Leipziger Inauguraldissertation. Lipsiae. Typis Roberti Noske Bernensis, MCMVII. 87 S.

Alfredus Hoffman, De Platonis in dispositione legum consilio. Greifswalder Inauguraldissertation. Gryphiae, Typis Hans Adler, MCMVII. 66 S.

Nachdem besonders Bergk und I. Bruns in den Gesetzen die Reste verschiedener Entwürfe nachgewiesen haben wollten, die durch den Herausgeber Philipp von Opus verständnislos zusammengearbeitet worden seien, andererseits Th. Gomperz und C. Ritter die einheitliche Abfassung des Werkes durch Platon selbst verteidigt hatten, der ihm nur die letzte Feile nicht habe angedeihen lassen können, ist nun die schwierige Frage fast gleichzeitig von 3 Dissertationen neuerlich behandelt worden. Einen prinzipiellen methodischen Fortschritt den älteren Untersuchungen gegenüber könnte man ihnen nicht nachrühmen, und nur das eine darf man wohl als gemeinsames Kennzeichen der 3 neuen Arbeiten hervorheben, daß die so bequeme „Verständnislosigkeit des Herausgebers“ in ihnen allen bedeutend seltener als früher zur Erklärung sachlicher Schwierigkeiten herangezogen wird. Im übrigen sind die 3 Arbeiten nach Ergebnissen und Wert recht sehr von einander verschieden.

Am wenigsten kann ich mich mit der Abhandlung von F. Doering befreunden. Durch ungebührliches Premieren von einzelnen Stellen konstruiert er Widersprüche, wo keine sind, bringt diese dann in phantastische

Verbindung mit den sizilischen Ereignissen und schließt dann, gewisse Teile der Nomoi seien zwischen Platons zweiter und dritter sizilischer Reise, andere nach der dritten, wieder andere während Dions Herrschaft, endlich einige auch nach Dions Sturz abgefaßt, alle aber von Platon selbst ungeschickt zusammengearbeitet worden, dem es eben an Zeit zu der in Aussicht genommenen ausgleichenden Schlußredaktion gefehlt habe. Es scheint mir nicht der Mühe wert, die Untersuchung im einzelnen vorzuführen und zu wiederlegen. Ich begnüge mich mit der allgemeinen Versicherung, daß es in der Schrift von leicht zu vermeidenden Mißverständnissen wimmelt. Zwei Kuriosa mögen immerhin hervorgehoben sein. Viel Aufhebens macht D. davon, daß Platon p. 710 E die Verwirklichung der besten Verfassung am ehesten von einem philosophisch gebildeten Tyrannen erwartet, p. 712 E und p. 833 B aber die Tyrannis für die schlechteste Verfassungsform erkläre. Man könne nicht annehmen, „Platonem in eodem opere tyrannidem rejecisse omnino et pro fundamento optimae civitatis habuisse" (S. 14). Offenbar stammten also die Ausführungen der ersten Art aus der Zeit vor, die der zweiten Art aus der Zeit nach dem Bruche mit Dionysios d. J. Ist es dem Verfasser nicht aufgefallen, daß zwischen dem VI. und IX. Buch der Republik ganz derselbe „Widerspruch" besteht? Oder stammen auch diese Bücher aus denselben Zeiten? Auf S. 83 f. erklärt D. das Nebeneinander von mehr pessimistischen und mehr optimistischen Äußerungen in den Gesetzen durch die Annahme, die pessimistischen seien in einer Zeit entstanden, da Platon durch den Tod des Dion verbittert war, die optimistischen seien etwas später, in Platons allerletzten Lebensjahren niedergeschrieben worden, als der Philosoph sich über jenes Mißgeschick schon wieder einigermaßen getröstet hatte! Man wird es nach diesen Proben verstehen, wenn ich Mühe und Scharfsinn, die D. auf die Lösung seiner Aufgabe verwendet hat, im wesentlichen als verloren ansehen muß.

Nicht so offenkundig fehlgreifend, jedoch auch keineswegs glücklich angewandt erscheint mir der Eifer, den A. Hoffmann an die Nachweisung von Widersprüchen und gedanklichen Hiaten in den Gesetzen verwendet hat. Er gelangt zu dem Ergebnis, Platon habe seit der Abfassung der Republik durch viele Jahre einzelne Gedanken über Gesetzgebung usw. zusammenhanglos aufgezeichnet. Er habe dann später diese Notizen zu einem Ganzen zu verarbeiten begonnen. Daher stammten die vielen besonders von Th. Gomperz betonten Vor- und Rückverweisungen. Doch sei er an der Vollendung dieser Arbeit durch den Tod verhindert worden, und Philipp von Opus habe dann diese ersten Redaktionsversuche Platons so gut es eben ging, aneinandergereiht. Ich weiß nicht, wie der Verfasser sichs erklärt, daß Platon so ungeschickt gewesen sein soll, bei einer ausdrücklich zum Zwecke der Redaktion unternommenen Arbeit so viele Widersprüche und gedankliche Hiate stehen zu lassen, daß sie heute ohne besondere Mühe von einem Leser nachgewiesen werden können. Nicht Viele werden Lust haben, eine von vornherein so unwahrscheinliche Hypothese anzunehmen.

Den wirklichen Sachverhalt scheint mir, zunächst für die zwei ersten Bücher, G. Hofmann aufgedeckt zu haben. Er zeigt eingehend und

in allem wesentlichen durchaus überzeugend, daß zwar diese Bücher überflüssige, zum Teil auch mit einander unverträgliche Parallelausführungen sowie anstößige Gedankensprünge enthalten, daß aber alle ihre Teile doch wieder durch gewisse Partien fest verknotet sind, die zu ihnen allen in notwendiger Beziehung stehen, so daß man von unserem Texte kein Stück wegdenken kann, ohne daß dadurch ein vorhandener Zusammenhang gestört würde. Diesen Sachverhalt erklärt er so, daß uns in diesen Büchern ein erster Entwurf von Platons eigener Hand vorliege, bei dessen Abfassung der Autor, ohne Kritik zu üben, alle ihm zuströmenden Einfälle aneinandergereiht habe. Was diesen Büchern fehle, sei nur die Überarbeitung von der Hand des Philosophen, der bei ihr diese Anstöße beseitigt haben würde. In einem Anhang deutet er an, daß derselbe Sachverhalt wohl auch für die übrigen Bücher der Nomoi Geltung besitzen dürfte. Ich halte H.s Ergebnis, soweit die zwei ersten Bücher in Frage kommen, für überzeugend, und vermute ebenfalls, daß ein Versuch, diesen Gesichtspunkt auf das Werk als ganzes auszudehnen, vom besten Erfolge gekrönt sein dürfte. Nur daran möchte ich einem leisen Zweifel Ausdruck geben, ob wirklich eine Revision des vorliegenden Entwurfes durch den Philosophen sehr eingreifende Änderungen mit sich hätte bringen müssen? Ich könnte mir auch denken, daß die in Platons Alter so häufig zutage tretende Freude an seinen eigenen Ausführungen ihn dem einmal niedergeschriebenen Entwurf gegenüber recht konservativ gemacht haben möchte, und halte es deshalb für fraglich, ob nicht auch bei einer neuerlichen Überarbeitung vieles, was uns als anstößig erscheint, sich der doch schon erlahmten Selbstkritik des Verfassers entzogen und auch in eine endgültige Fassung seinen Weg gefunden hätte.

Hans Raeder, Über die Echtheit der platonischen Briefe. Rheinisches Museum für Philologie, N. F. Band LXI (1906), S. 427—471 u. S. 511—542.

Maximilianus Odau, Quaestionum de septima et octava Platonis epistula capita duo. Königsberger Inauguraldissertation. Regimonti. Ex officina Hartungiana, 1906. 91 S.

Rudolf Adam, Über die Echtheit der platonischen Briefe. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Falk-Realgymnasiums zu Berlin. Ostern 1906. 29 S. (Vgl. auch Rudolf Adam, Über die platonischen Briefe, im XXIII. Bande dieser Zeitschrift, S. 29—52).

Von den unentschiedenen Fragen, welche die Echtheit Platonischer Schriften betreffen, ist die nach der Echtheit der Briefe die wichtigste. In Beziehung auf sie gehen die Meinungen der berufensten Kenner diametral auseinander. Blaß hat sich für, v. Wilamowitz gegen die Echtheit der ganzen Sammlung erklärt. Auch die hier anzuzeigenden Arbeiten gelangen zu sehr verschiedenen Ergebnissen.

Raeder hält alle 13 Briefe, die in der Sammlung des Thrasyllos standen, für echt. Adam glaubt an die Echtheit des 7. Briefes, erklärt aber die andern für gefälscht. Odau beschäftigt sich nur mit dem 7. und 8. Brief. Er hält beide für Platonisch, glaubt aber, sie hätten ursprünglich nur einen Brief

gebildet, aus dem jedoch der „beratende" Teil (p. 330 B—338 A) und der philosophische Exkurs (p. 341 B—345 C) als Interpolationen auszuscheiden seien. Ich muß indes die Beweisgründe, auf welche diese Annahmen sich stützen, sämtlich für unzulänglich erklären.

Raeder hat überzeugend dargetan, daß die Briefe aus sprachlichen Gründen nicht für unecht erklärt werden dürfen, da ihre Diktion mit der von Platons Altersschriften gut zusammenstimmt. Das ist aber kein Beweis für die Echtheit. Wer in die Schriften eines Autors eingelesen ist, wird — mag er nun ein kopierender Schüler oder ein imitierender Fälscher sein — seinen Stil zu treffen ganz wohl vermögen, auch ohne sich über die einzelnen stilistischen Merkmale bewußt Rechenschaft zu geben. Er wird auch, wenn er Altersschriften fingiert, nicht den Stil der Jugendwerke nachahmen, und wenigstens von den „Gesetzen" war es immer bekannt, daß sie von Platon im Alter verfaßt wurden. Deswegen, weil ein unter Goethes Namen überlieferter Brief, der in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts geschrieben zu sein vorgibt, sich durch seinen Stil vom „Werther" unterscheidet, braucht er noch nicht authentisch zu sein.

Adam stellt eine Menge von Berührungen zwischen einzelnen Stellen der Briefe und solchen der echten Gespräche zusammen. Damit ist aber die Unechtheit erst recht nicht bewiesen. Denn Platon hat sich sehr oft, und besonders im Alter, wiederholt.

Odau endlich begeht einmal einen circulus in demonstrando, denn ebenso gut wie aus der vorausgesetzten Echtheit des 7. Briefes auf die Nicht-Ursprünglichkeit seiner überlieferten, schlechten Disposition könnte man aus der überlieferten schlechten Disposition des 7. Briefes auf seine Unechtheit schließen. Und sein Ergebnis entbehrt auch von vornherein der Wahrscheinlichkeit: umfangreiche Interpolationen in echten Schriften Platons lassen sich nirgends erweisen.

Auch die sachlichen Gründe führen zu keiner klaren Entscheidung. Es findet sich in den Briefen wohl vieles, was uns schwer verständlich oder verwunderlich erscheint, aber doch kaum etwas, was wir für schlechthin unmöglich erklären dürften. Das einzige Bedenken, dem gegenüber die bisherigen Auskünfte m. E. durchaus versagen — daß nämlich im 8. Brief der nach Plutarch und Nepos vor seinem Vater verstorbene Sohn Dions, Hipparinos, noch nach dem Tode seines Vaters als lebend erwähnt wird —, erledigt sich durch die Annahme, Dion meine in seiner fingierten Rede nicht diesen seinen älteren, sondern vielmehr seinen jüngeren, nachgeborenen Sohn. Das Gegenargument von Odau, Platon könne den Dion von seinem nachgeborenen Sohn nicht reden lassen, weil dieser vor seinem Tode von dessen Geburt keine Kenntnis haben konnte, scheint mir keiner längeren Widerlegung zu bedürfen. Dion redet ja hier aus dem Jenseits, und da konnte Platon ihm ein Wissen um das Leben seines posthumen Kindes ebenso wohl leihen wie die Kenntnis der nach seinem Tode in Syrakus eingetretenen Lage.

So spitzt sich schließlich der Streit auf die Frage zu: was jeder von uns nach seinem Gefühl Platon zuzutrauen vermag und was nicht? In der Überzeugung also, daß hier über größere oder geringere Wahrscheinlichkeiten

und subjektives Ermessen vorläufig nicht hinauszukommen ist, will auch ich meinen persönlichen Eindruck aussprechen.

Daß Platon die läppische Einleitung des 3. Briefes geschrieben haben könnte, glaube ich nicht. Ich halte also diesen Brief entschieden für eine Fälschung. Fast ebenso unglaublich scheint es mir, daß er dem Archytas Belehrungen wie die des 9. Briefes erteilt hätte. Auch der 2. und 8. Brief machen mir im ganzen doch einen schülerhaften Eindruck, und dieser Eindruck wird für den 2. Brief durch die seltsamen esoterischen Allüren des Briefschreibers, für den 8. durch die übergroße Naivität der politischen Ratschläge verstärkt. Gegen die Echtheit des wichtigsten Briefes der Sammlung, des 7., spricht nur seine überaus unlogische Disposition, die alles andere der Art, was sich bei Platon findet, weit hinter sich läßt. Nur aus diesem Grunde glaube ich nicht daran, daß der Brief von Platon selbst verfaßt sei. Er ist aber gewiß keine „Fälschung" im gewöhnlichen Sinne, sondern wahrscheinlich die Verteidigungsschrift eines Schülers (Philipp von Opus? ?), der hier für Platon etwa das leisten wollte, was dieser in der Apologie für Sokrates geleistet hatte. Er wird dabei mündliche Äußerungen, wenn nicht gar schriftliche Aufzeichnungen, Platons benutzt haben. Gegen die Echtheit des 4., 5., 6., 10., 11. und 12. Briefes sprechen einzelne, wenn auch nicht gerade entscheidende Bedenken. Dagegen wüßte ich, von den allgemeinen Verdachtsgründen gegen die Erhaltung von Privatbriefen jener Zeit abgesehen, kaum einen ernsten Einwand gegen die Authentizität des 13. Briefes zu erheben. Von einem „verleumderischen Pamphlet" (Adam) kann m. E. nicht die Rede sein. Er zeigt uns Platon in die Interessen des praktischen Lebens verflochten, Geld verwaltend, entlehnend, erbittend. Nur weltfremde Naivität wird darin etwas Unmögliches, oder gar etwas Ehrenrühriges erblicken. Wenn der Brief gefälscht ist, ist er gut gefälscht. Der 1. Brief endlich ist nach den meisten Handschriften von Dion. Raeder hält dennoch Platon für den Verfasser. Dies scheint mir ganz unmöglich. Ob die geschmacklose Überladung mit Zitaten dem schöngeistigen syrakusanischen Prinzen zuzutrauen ist, können wir schwer beurteilen. Die Annahme einer Fälschung wird wohl auch hier die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben*).

Otto Kluge, Darstellung und Beurteilung der Einwendungen des Aristoteles gegen die Platonische Ideenlehre. Greifswalder Inauguraldissertation 1905. Greifswald. Druck von Julius Abel. 1905. 74 S.

Im ganzen eine fleißige, tüchtige und brauchbare Arbeit. Die Zusammenstellung der kritischen Äußerungen des Aristoteles über die Ideenlehre ist gründlich und dabei knapp, ihre Würdigung zeigt maßvolle Besonnenheit, freilich nicht, ohne daß ein gewisses Schwanken des Urteils bemerklich würde: bald schließt sich der Verfasser ziemlich enge an Natorps Auffassung der

*) Das vorstehende war längst geschrieben, als mir C. Ritters „Untersuchung über die Echtheit der Platonischen Briefe" (Nr. VII seiner „Neuen Untersuchungen über Platon", München 1910) zu Gesicht kam. Sie fällt nicht mehr in den zeitlichen Rahmen dieses Berichtes, und ich kann mich deshalb darauf beschränken, festzustellen, daß R.s Aufstellungen, wo sie von meinen Auffassungen abweichen, mich nicht überzeugt haben.

platonischen Ideenlehre und ihrer Beurteilung beim Stagiriten an, bald steht er ihr mehr selbständig und kritisch gegenüber. Der Hauptmangel der Arbeit, der freilich bei einer Dissertation begreiflich ist, scheint mir darin zu bestehen, daß Kl. etwas zu sehr an einzelnen Stellen des Aristoteles und auch an einzelnen Gesichtspunkten seiner neueren Kritiker haftet. Bei einer etwas freieren und selbständigeren Gesamthaltung hätte er wohl auch die Kernpunkte der Frage schärfer herausgearbeitet und deutlicher gezeigt: daß Ar. von Platon in höherem Maße abhängig ist, als er zugeben will, und daß sich deshalb seine Kritik in ungebührlich hohem Grade gegen Äußerlichkeiten und Detailschwierigkeiten der Platonischen Darstellung richtet; daß Ar. Platon zwar darin recht verstanden hat, daß er ihm eine Trennung des Intelligibeln vom Sensibeln zuschreibt, darin aber mißverstanden, daß er Platons Intelligibles wie ein zweites und vom ersten nur räumlich getrenntes Sensibles auffaßt, während in Wahrheit die Frage, ob die Idee in oder neben den Einzeldingen existiere, gerade so wenig Sinn hat wie etwa die Frage, ob das allgemeine Gravitationsgesetz in oder neben den einzelnen Fällen von Massenanziehung vorhanden sei; daß aber Ar. darin wirklich von Platon abweicht, daß jener die sinnlich wahrnehmbaren Einzelobjekte für schlechthin real hält, dieser dagegen sie als ein in minderem Grade Reales, und das nur begrifflich zu erfassenden Allgemeine als das einzige schlechthin Reale betrachtet. Unrichtig scheint es mir, wenn Kl. das *ἄπειρον* bei Platon nur als das stoffliche Element der einzelnen Ideen und nicht auch als dasjenige der sinnlich wahrnehmbaren Welt gelten lassen will und sogar dem Aristoteles aus dieser letzteren Auffassung einen Vorwurf macht. Denn im Philebos erscheint *ἄπειρον* unzweideutig als stoffliches Element aller Dinge überhaupt. Auch die durchaus neuplatonisch-mystische Auffassung der Ideenanschauung bei Platon halte ich für verfehlt.

Martin Altenburg, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus. Marburg in Hessen, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1905. 240 S.

Die Ausdrucksweise des Verfassers ist vielfach geschraubt, ja kaum verständlich. und gipfelt auf S. 80 in der folgenden, alle Leistungen „Wippchens" weit hinter sich lassenden Äußerung: „Jeder Genius sieht mit zwei Augen: in dem einen Auge rollt das geistige eines wahrhaft Ideellen sich aus und arbeitet darin, bis es plötzlich leibhaftig erscheint und das Auge wie gebannt auf der idealen Wesenheit ausruht; das andere Auge umschleicht und umspielt ein endliches, vergängliches Objekt und mißt es an der Höhe und Tiefe, welche alles Ideale hat, und beginnt es danach zu sehen. Beide Augen sind dem Platonischen Genius eigen; und das ist der Vorzug auch, der Platon von Sokrates scheidet. Denn schon Sokrates hat, vom Gedanken eines festen, existierenden Prinzips ahnend ergriffen, das begriffliche Sein als Sein der Wahrheit behauptet; wenn man aber dann den Sokrates selbst nach dem Grund des Begriffes noch weiter will fragen, dann beginnt das eine Auge des Sokrates, um den Gedanken ironisch zu spielen, diewei das andere Auge die Kraft noch nicht hat das Ideelle oder die Idee des Begriffs klar vor sich zu sehen. Erst der Platonische Genius trifft dieses

Ziel; mit dem einen Auge durchdringt und erfaßt er den geistigen Grund des begrifflichen Seins und nun, indem das ideelle Auge auf der klassischen Hypothesis als seinerzeugender Methode fest haftend ruht, fängt das andere Auge an, das Phänomen des sogenannten hypothetischen Verfahrens rings zu umschleichen; und so wird im Parmenides erst ein großes Spiel mit dem ideellen Sein aufgeführt und in dem entscheidenden Teil des Sophisten tritt Platon sodann ganz ohne Maske der Ironie mit der kritischen Methode hervor." Ich glaube, derartiges darf man nicht unbemerkt stehen lassen, aber es wäre ungerecht, den Wert einer Arbeit danach allein zu bemessen.

Ich halte die Schrift von A. unter den aus der Schule Cohens hervorgegangenen für eine der besseren. Schon deshalb, weil ihr Verfasser mit seinen Rätselworten doch eine verhältnismäßig klare philosophische Grundansicht verbindet, und zwar eine solche, die der Cohenschen vielleicht besonders nahe steht. Dies rührt daher, daß er dem Ausgangspunkte dieser Ansicht, der Mathematik, näher bleibt als Andere. Wenn der Mathematiker einen Begriff wie den der irrationalen oder imaginären Zahl oder den des Differentials definiert, so setzt oder erzeugt er durch eben diese Definition zugleich das Sein des in jenem Begriffe erfaßten Gegenstandes, und es hätte keinen Sinn, zu fragen, ob dieser Gegenstand nun noch außerdem irgendwie existiert? Berechtigt ist nur noch die Frage, ob ein solches, vom Denken erzeugtes Gebilde Gegenstand eines Systems zusammenhängender Erkenntnisse werden kann, und ob diese sich in das weitere System mathematischer Erkenntnisse überhaupt einfügen lassen? Der „Idealismus" nun, wie ihn der Verfasser versteht, gipfelt in der Ansicht, daß für die Wissenschaft überhaupt kein anderes Sein in Betracht kommt, als ein solches, wie es auch diesen Gebilden mathematischen Denkens eignet. Nicht nur geometrische Begriffe, wie Hyperbel oder Kegelschnitte, sondern auch physikalische Begriffe wie Masse oder Energie „existieren" nur, insoferne sie präzis definiert werden können; die Frage, ob sie „wirklich gegeben sind" wäre sinnlos, gefragt kann nur werden, ob sie geeignete „Grundsetzungen" für ein auf ihnen beruhenden wissenschaftliches Verfahren sind. Ich glaube ja nun freilich, daß bei solcher Betrachtung die Eigenart der einzelnen Wissenschaften verkannt wird, weil, wenn wir den Begriff der Wissenschaft von ihrem tatsächlichen Verfahren abstrahieren wollen, zwar nicht eine reine Vernunftwissenschaft wie die Mathematik, wohl aber eine Wirklichkeitswissenschaft wie die Physik stets durch die Aufgabe gebunden bleibt, gegebene Erscheinungen rationell zu verknüpfen, und weil z. B. der Begriff der mechanischen Energie $\frac{m v^2}{2}$ seinen Vorzug vor irgend einem anderen Begriff, etwa $\frac{m^2 v}{2}$, nicht irgend einer immanenten größeren Brauchbarkeit verdankt (inwiefern sollte man mit $\frac{m v^2}{2}$ besser rechnen können als mit $\frac{m^2 v}{2}$?), sondern seiner größeren Eignung, gegebene Erscheinungen gesetzmäßig zu verknüpfen, also *σῴζειν τὰ φαινόμενα.* Immerhin bezeichnet jene Auffassung einen Standpunkt, auf den sich ein Erkenntnistheoretiker stellen mag. Tatsächlich nun hat sich auf ihn — mit prinzipieller

Bewußtheit — Cohen zuerst gestellt. Allein er ist nun von dem seltsamen Glauben beherrscht, er sei nicht der erste Vertreter dieses Standpunktes, sondern Platon und Kant hätten im Grunde ganz dasselbe gemeint wie er. Und das ist der Punkt, an dem der Historiker der Philosophie Einspruch erheben muß. Denn daß wenigstens Platon von jener Cohenschen Auffassung des Seins sehr weit — man kann ruhig sagen: entfernt sein mußte, geht ja schon daraus hervor, daß die Begriffe der Wissenschaft und besonders der Mathematik seiner Zeit sich an keinem Punkte in auffallender Weise von den im praktischen Leben üblichen und deshalb mit den alltäglichen Erfahrungen verwachsenen Begriffen entfernten. A. führt (S. 210) billigend die Bemerkung von Simon an, Euklid setze in den Elementen „den aus der Anschauung im Laufe ungezählter Jahrtausende erworbenenen Begriff bzw. die Vorstellung der Ebene" usw. voraus, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß der präzis definierte Begriff der absoluten Ebene etwas empirisch „gegebenes" sei. Genau ebenso nun verhält sich Platon zu den von ihm bearbeiteten Begriffen. Niemals denkt er daran, daß Gut und Schön, Gleich und Verschieden, Gerad und Ungerad, wie diese Begriffe in der Dialektik zu definieren sind, einen anderen Inhalt haben könnten als die entsprechenden Begriffe des populären Denkens. Eine Ausnahme machen in gewissem Sinne höchstens einige in den spätesten Dialogen bearbeitete Begriffe wie die Materie im Timaios, das Unbegrenzte im Philebos, und gerade für sie hat Platon keine Ideen angenommen, sie also auch nicht im Sinne Cohens als Erzeugnisse einer Sein schaffenden Hypothese hingestellt. An welchen Beispielen hätte sich ihm demnach das Sein als Erzeugnis bloßer begrifflicher Setzung aufdrängen können, — ihm, der keine irrationalen und imaginären Zahlen, keine Differentiale, kein „Masse", keine „Energie" und überhaupt keine Begriffe kannte, die sich nicht auf ein schon anderswoher bekanntes Sein zu beziehen schienen?

Der Verfasser der vorliegenden Schrift antwortet: an der Geometrie, und insbesondere an jener geometrischen Methode, welche die antiken Geometer die „analytische" nannten, und die nach einer Bemerkung des Proklos (In Eucl. comm. S. 211, 18—23) „Platon, wie sie sagen, dem Leodamas überliefert hat" (S. 22). Diese Methode besteht darin, daß vorausgesetzt wird, das Problem, dessen Lösung gesucht wird, sei gelöst, und dann nach rückwärts auf die Bedingungen dieser Lösung geschlossen wird. Stimmen diese Bedingungen der Lösung mit sonst bekannten geometrischen Sätzen überein, so ist jene vorausgesetzte Lösung als richtig, im entgegengesetzten Falle als unrichtig dargetan. Ohne Zweifel handelt es sich hier um die Anwendung eines hypothetischen Verfahrens in der Geometrie, allein ich vermag nicht abzusehen, inwiefern dieses als ein Sein erzeugendes aufgefaßt werden könnte. Die hypothetische Annahme, das gegebene Problem sei gelöst, fungiert dabei als heuristisches Prinzip für die Auffindung der Lösungsbedingungen, aus denen dann der Nachweis der wirklichen Lösung geführt wird, — genau so wie z. B. bei der Verwirklichung eines Zweckes die Vorstellung des Zweckes zu der Auffindung der Mittel führt, deren Verwirklichung dann auch die Realisierung des Zweckes nach sich zieht. So wenig hier der Zweck dadurch ver-

wirklicht wird, daß ich mir ihn verwirklicht denke, sondern vielmehr dadurch, daß ich jene Mittel realisiere, die ihn naturgesetzlich kausieren, so wenig wird auch bei Anwendung der analytischen Methode das Problem dadurch gelöst, daß ich es mir gelöst denke, sondern vielmehr dadurch, daß ich von den Lösungsbedingungen aus die Richtigkeit der Lösung erweise. Der Gegensatz der analytischen Methode zu der Sein erzeugenden geht ja deutlich aus folgendem hervor. Wenn ich die imaginäre Zahl als gerade Wurzel aus einer negativen Zahl definiere, so kann das also definierte Gebilde vielleicht unverwendbar, aber die Definition kann niemals falsch sein. Die analytisch vorausgesetzte Problemlösung dagegen kann sich sehr wohl als unrichtig erweisen. Denn setze ich z. B. voraus, das Problem, ein ebenes Dreieck von der Winkelsumme 3 R, zu konstruieren, sei gelöst, so werde ich eben finden, daß die Bedingungen für die Lösung dieser Aufgabe mit den sonst bekannten Lehrsätzen der euklidischen Geometrie unverträglich sind. Natürlich kann man einwenden, der Geometer sei ja an die euklidische Geometrie nicht gebunden; wenn er etwa das „Trigonoid“ als ebenes Dreieck von der Winkelsumme 3 R. definiere, so „erzeuge“ er damit ein Gebilde in einem andern als dem euklidischen Raum, und diese Definition könne nun gleichfalls höchstens unverwendbar, aber nicht mehr falsch heißen. Allein diese Betrachtungsweise hat dann mit der analytischen Methode nichts mehr zu tun. Gewiß kann man sagen, die geometrischen Gebilde in ihrer Reinheit würden vom Geometer nicht vorgefunden, sondern erzeugt. Nur — ist dies gewiß nicht die Auffassung Platons, der ja die geometrischen Figuren n i c h t als Ideen, sondern als ein Mittelding zwischen Ideen und Sinnendingen auffaßt und demnach offenbar sehr weit davon entfernt ist, in der Erzeugung der geometrischen Gebilde durch die Definition das Vorbild für das Verhältnis des reinen Denkens zu seinen Gegenständen zu erblicken. Kannte er aber die Erzeugung von Sein durch Denken auch nicht aus der Geometrie, w o h e r hätte er diesen Gedanken nehmen sollen? Sucht nun A. trotzdem bei Platon die „Methode der klassischen Hypothesis“ nachzuweisen, und versteht darunter ein Verfahren, bei dem nicht nur irgend ein Sein hypothetisch angenommen, sondern auch vorausgesetzt wird, solch hypothetisches Angenommenwerden mache überhaupt das Wesen a l l e s Seins aus, so kann man der Vergeblichkeit dieser Bemühung von vorneherein so ziemlich gewiß sein.

Bei alledem bleibt es ein dankenswertes Unternehmen, Platons Lehre von den Hypothesen, einschließlich des Gebrauches, den er praktisch von Hypothesen macht, im Zusammenhange zu untersuchen und darzustellen. Freilich wünschte man diese Untersuchung „voraussetzungslos“ durchgeführt zu sehen, nicht gebunden durch das von vorneherein feststehende Ziel, bei Platon die „seinerzeugende“ Hypothesis nachzuweisen. Und ich hoffe, solch eine voraussetzungslose Untersuchung wird über kurz oder lang geliefert werden. Aber auch A. hat gewissenhaft genug gearbeitet, um seiner Darlegung einen g e w i s s e n Wert zu sichern. Ich gehe dabei rasch über die gewaltsamen Interpretationen einzelner Stellen hinweg (ganz ungeheuerliches findet man auf S. 10 und namentlich auf S. 40, wo die Bemerkung des Gastmahls — 211 A —, die Idee des Schönen sei *οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη*,

dahin erklärt wird, sie sei nicht eine bestimmte, einzelne Erkenntnis, sondern die eine grundlegende Erkenntnis, welche das Prinzip aller Erkenntnis offenbart). Vielmehr wende ich mich sofort dem Hauptergebnisse zu. Dieses besteht nun darin, daß auch A. nicht leugnen kann, an den meisten Stellen, an denen Platon von Hypothesen spricht oder von ihnen Gebrauch macht, handle es sich um „unkritische" Setzungen, in denen zwar ein Sein gesetzt, aber nicht auch zugleich als Ergebnis eben dieser Setzung gedacht wird. In diesem Sinne „unkritisch" soll die Hypothesis in allen Jugenddialogen sein (S. 62). Auch in Phaidon „könnte" diese Deutung „etwas für sich haben", wenn sie auch, wie der Verfasser meint, durch den Zusammenhang „erschüttert" werde (S. 63). Im Parmenides verwendet Platon im ersten Teile die Hypothesis „offenbar" im Sinne „eines noch unkritischen Setzens von absolut existierenden Ideen" (S. 65), „in der ganzen zweiten Hälfte der vier Ableitungen" des zweiten Teils werden „die Begriffe geflissentlich als dingliche, gesondert voneinander existierende Wesenheiten gedacht". Erst „die andere Hälfte der Ableitungen" geht dann zu einem kritischen Verfahren über, „obwohl in dem methodischen Verfahren selbst auch hier wiederholt noch und mit Absicht der Gedanke absolut vorhandener Begriffe gebraucht wird" (S. 70). Eigentlich also erst im Sophistes soll sich die kritische Hypothesis offenbaren. Aber auch hier herrscht in dem Teil p. 237—251 „noch eine planvoll geübte unkritische Methode", und erst von p. 251 an beginnt „die große kritische Fragestellung" S. 77). Sieht man aber nun den Text an, so wird man vergeblich einen formalen Unterschied zwischen den „unkritischen" und den „kritischen" Hypothesen suchen. Überall handelt es sich ganz gleichmäßig um Annahmen, deren Zulänglichkeit geprüft wird. Dagegen wird man, verblüfft, etwas anderes bemerken, nämlich: die von A. als unkritisch bezeichneten Hypothesen sind durchweg solche, die Platon — verwirft, die von A. für kritisch erklärten Hypothesen sind sämtlich solche, die Platon — aufrecht hält! Allein ich brauche A. nicht zu sagen, daß die Frage der inhaltlichen Haltbarkeit mit der Frage der formalen Tragweite nicht das mindeste zu tun hat. Sein-erzeugende Hypothesen können sich als unbrauchbar, Sein-konstatierende sich als brauchbar erweisen. Dennoch vermag ich zwischen A.s kritischen und unkritischen Hypothesen schlechterdings keinen andern Unterschied als diesen Unterschied der Verwendbarkeit zu erblicken, und bin überzeugt, daß der Verfasser sich durch ihn hat irreführen lassen. Gute und schlechte Hypothesen kennt Platon natürlich so gut wie jeder andere Denker. Den „Unterschied zwischen Hypothesis und Hypothesis" aber, den A. im Sinne hat, nämlich den Unterschied zwischen Sein-erzeugenden und Sein-konstatierenden Hypothesen, halte ich, was Platon betrifft, für eine Phantasmagorie: Platon kannte keine Sein-erzeugenden Hypothesen, und er konnte sie nicht kennen, weil die Wissenschaft seiner Zeit einem solchen Gedanken keinen Anhaltspunkt bot.

Der zweite Abschnitt „Die Methode der Hypothesis bei Aristoteles" gibt mir zu kritischen Bemerkungen weit weniger Anlaß. Der Verfasser hat hier allerlei nützliches Material zu einer Darstellung der Aristotelischen Lehre von den Hypothesen zusammengetragen. Es kommt nur nicht recht zur

Geltung, weil A. es nicht nach immanenten Gesichtspunkten ordnet, sondern letztlich doch immer nur bemüht ist, zu zeigen, daß der Stagirit die ,,kritische Hypothesis" nicht kennt, — was selbstverständlich ist, weil sie im Altertume überhaupt niemand gekannt hat. Hätte er sich damit begnügt, die Ansicht des Aristoteles von der ,,unkritischen Hypothesis" darzustellen und kritisch zu würdigen, so hätte er, der den allgemeinen Charakter des Aristotelischen Philosophierens im Gegensatze zum Platonischen Denken auf S. 166 ff. ganz zutreffend kennzeichnet, gewiß auch den großen Mangel unzweideutig bezeichnet, der der Aristotelischen Philosophie in Beziehung auf die Auffassung der Hypothesen anhaftet, und der auch auf die ganze weitere Geschichte der Logik in verhängnisvoller Weise eingewirkt hat. Während nämlich das klassische Instrument der Aristotelischen Logik, der Syllogismus, seinem Wesen nach nur dazu geeignet ist, Hypothesen in ihre Konsequenzen zu verfolgen, hat Aristoteles es vorzugsweise zum Vehikel demonstrierender Beweise gemacht und seiner spezifischen Leistung sich nur nebenbei, zum Behufe der reductio ad absurdum, bedient. So wurde die ihrer Natur nach apagogische, d. h. zur Prüfung von Hypothesen berufene Deduktion zu einem apodeiktischen, d. i. auf den Beweis dogmatisch hingestellter Sätze angelegten Verfahren gestempelt, und so die Einsicht in das Wesen wissenschaftlicher Erkenntnis für Jahrhunderte verfälscht. Allein in diesem Sinne hervorzuheben, daß Aristoteles jenes Verständnis für die Bedeutung der Hypothese, das er besitzen konnte, nicht besessen hat, daran hat A. seine Tendenz verhindert, in deren Bann er dem Stagiriten immerfort etwas vorwirft, was diesem gerechterweise unmöglich zum Vorwurfe gemacht werden kann: daß er nämlich jenes ,,Sein-erzeugende" Moment in der Hypothesis nicht erkannt hat, an das zu seiner Zeit überhaupt niemand dachte und denken konnte.

Der dritte Abschnitt ,,Die Methode des Hypothesis bei Proklus" lehnt sich vorzugsweise an den Kommentar des Proklus zum ersten Buche der Elemente des Euklid an. Auf Grund einer recht wenig Vertrauen erweckenden Notiz des Proklus sucht er hier (S. 170 f.) schon Euklid selbst zum Platoniker zu stempeln und behauptet einen weitgehenden Einfluß Platons auf die Entwicklung der Geometrie, um schließlich doch einzugestehen daß der große Geometer die ,,kritische Hypothesis" Platons nicht in ihrer ganzen Tragweite erfaßt habe. Die Wechselbeziehungen zwischen der Philosophie und der Geometrie der Griechen wären Gegenstand einer sehr wünschenswerten und lohnenden Untersuchung, die aber doch mit einer ganz anderen Unvoreingenommenheit geführt werden müßte, als sie A. besitzt. Es sollte mich Wunder nehmen, wenn sie nicht zu dem Ergebnisse führte, daß in jenem Verhältnis im wesentlichen die Geometrie der gebende, die Philosophie der empfangende Teil gewesen ist. Was aber Proklos betrifft, so hat A. aus seinem Kommentar zwar viele logisch interessante Stellen gesammelt, allein obwohl er mehrfach die spezifisch neuplatonische Abzweckung desselben übersieht, muß er, wenngleich zögernd und widerstrebend, endlich doch feststellen, daß auch Proklos die Platonische Hypothesis keineswegs ,,kritisch" auffaßt, sie vielmehr ins metaphysische wendet, und speziell Platons *ἀρχὴ ἀνυπόθετος* ganz dogmatisch auf das Absolute des Plotin bezieht.

Die Hauptbedeutung der Schrift von A. scheint mir demnach darin zu liegen, daß auch ein so feuriger Liebhaber der Sein-erzeugenden Hypothesis wie er, sie doch eigentlich, in der ganzen philosophischen Literatur des Altertums, nur an einer Stelle des Phaidon und an einer Stelle des Sophistes glaubt nachweisen zu können. Für einen unbefangenen Leser ist sie hier so wenig zu finden wie anderswo. Eine „voraussetzungslose" Darstellung der Lehre von den Hypothesen bei Platon, bei Aristoteles und auch bei den Neuplatonikern aber bleibt auch nach der fleißigen und gewissenhaften Untersuchung des Verfassers noch ein dringendes Desideratum der Geschichte der griechischen Philosophie.

O. Immisch, Ein Gedicht des Aristoteles. Philologus, Band LXV (N. F. XIX). S. 1 ff.

*Ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον*
*Εὐσεβέως σεμνῆς φιλίης ἱδρύσατο βωμὸν*
*Ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις.*
*Ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς,*
*Οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,*
*Ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίγνεται ἀνήρ·*
*Οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτά ποτε.*

Bekanntlich erzählt Olympiodor in seinem Kommentar zum Gorgias, Aristoteles habe in seiner Elegie an Eudemos Platon durch die vorstehenden Verse verherrlicht. David behauptet, Aristoteles habe dem Platon die Grabinschrift gesetzt:

*Βωμὸν Ἀριστοτέλης ἱδρύσατο τόνδε Πλάτωνος,*
*Ἀνδρὸς, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις.*

Und auch die anonymen Aristoteles-Viten kennen dieses Epigramm oder doch seine erste Zeile (s. den Quellennachweis bei Bergk P. L. G. II[4], S. 336 f.). Der Verfasser schließt, wir hätten hier „drei selbständige Zeugen, deren Aussagen ..... sich gegenseitig ergänzen, von uns mithin zu vereinigen sind." Aristoteles habe somit wirklich dem Platon einen Altar mit obigem Epigramm errichtet, der „bei dessen Grab" gestanden habe. In der Elegie an Eudemos, den Peripatetiker, habe er dies selbst erzählt. Auch die Elegie beziehe sich demnach zweifellos auf Platon, nicht etwa auf Sokrates. Nach dem Zeugnis des Epigramms könne man nicht mehr annehmen, der Altar sei der *Φιλία Πλάτωνος* geweiht gewesen. Es seien daher die Worte *εὐσεβέως σεμνῆς φιλίης* zu ändern in *εὐσεβέων σεμνὴν φιλίην*. Nun stehe aber die Ansicht vom Zusammenfallen der *ἀρετή* mit der *εὐδαιμονία* im Widerspruche mit der Lehre des Aristoteles, der ja zur *εὐδαιμονία* außer der *ἀρετή* noch die *χορηγία* äußerer Güter verlange. Die Elegie müsse deshalb so verstanden werden, daß jenes Zusammenfallen nur für Ausnahmsnaturen Geltung habe. Eine solche Ausnahmsnatur sei für Aristoteles Platon gewesen. Er habe „als der einzige oder doch erste" ... „nicht nur durch Gründe, sondern auch durch das Beispiel des eigenen Lebens" gezeigt, daß die Tugend ausreichend sei zur Glückseligkeit. So nämlich seien die Worte *οἰκείῳ τε βίῳ*

*καὶ μεθόδοισι λόγων* zu interpretieren. Von den Zeitgenossen nun, habe Aristoteles weiter sagen wollen, könne keiner „diese Dinge erlangen", und auch in Zukunft werde es keiner können, es sei denn eine Ausnahmsnatur wie Platon. Der letzte der erhaltenen Verse nämlich sei folgendermaßen zu lesen, resp. aus dem verlorenen Schlusse des Gedichtes dem Sinne nach zu ergänzen: *Οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδ' ἔνι ταὐτά ποτε* (scil. *λαβεῖν*), *εἰ μή τις ἔσται φύσεως προτέρημα οἷόνπερ ὁ Πλάτων*. Den Verfasser erfüllt sein Ergebnis offenbar mit lebhafter Gemütsbefriedigung: er findet es „köstlich", daß Aristoteles noch als reifer Mann sich „vor der Lebensführung" Platons „in ehrfürchtiger Demut gebeugt" habe.

Ich gestehe, daß mir in Platons Lebensführung nichts bekannt ist, was zu so enthusiastischer Bewunderung Anlaß geben könnte. Ich sehe den einzigartigen Denker ,den unübertroffenen Schriftsteller, den unvergleichlichen Menschen sehe ich nicht. Jedenfalls aber glaube ich, daß I.s ganze Konstruktion auf einer unhaltbaren Schlußfolgerung beruht. Er schließt nämlich aus der „Selbständigkeit" dreier Zeugen des 5. nachchristlichen Jahrhunderts ohne weiteres auf ihre Glaubwürdigkeit, während es doch klar sein sollte, daß eine solche Selbständigkeit gerade dann zu Tage treten muß, wenn einige dieser Zeugen, oder ihre Quellen, „selbstständige" Kombinationen und Erdichtungen zum besten geben. Daß dies in der Tat der Fall ist, läßt sich als mindestens sehr wahrscheinlich erweisen. Olympiodors Bericht lautet nämlich so: *Ἀριστοτέλης ... ἐν τοῖς ἐλεγείοις τοῖς πρὸς Εὔδημον αὐτὸν ἐπαινῶν Πλάτωνα ἐγκωμιάζει γράφων οὕτως.* Das heißt doch: den Eudem lobend verherrlicht er in Wahrheit Platon. Olympiodor muß also das Gedicht so verstanden haben, daß Aristoteles den Eudemos deswegen lobe, weil dieser dem Platon, oder genauer der *Φιλία Πλάτωνος*, einen Altar errichtet habe Offenbar denkt er dabei an den Akademiker und nicht an den Peripatetiker, den ja wohl mit Platon keine *φιλία* verbunden haben wird. Wenn daher das Epigramm Aristoteles dem Platon einen Altar errichten läßt, und David diesen Altar gar zu Platons Grabmal macht (in Wahrheit konnte natürlich nur Speusipp Platons Grab errichten, und ein Altar „bei" Platons Grab ist nicht nur an sich unvorstellbar, sondern auch nirgends überliefert), so lassen sich diese Nachrichten mit der Erzählung des Olympiodor schlechterdings nicht „vereinigen", sondern sie beruhen auf einer abweichenden Interpretation der Elegie. Da es nun außerordentlich viel wahrscheinlicher ist, daß das uns vorliegende Fragment der Elegie von der Quelle des David und der Vita auf Errichtung des Altars durch Aristoteles bezogen wurde, als daß Olympiodor in Unkenntnis eines allgemein bekannten Epigramms die Elegie auf Errichtung des Altars durch Eudemos gedeutet hätte, so kann es als nahezu gewiß angesehen werden, daß das Epigramm auf Grund der Elegie erdichtet und später unsinnigerweise als Grabschrift aufgefaßt wurde. Der Bericht des Olympiodor ist somit unsere letzte Quelle, und von ihm hat eine methodische Untersuchung auszugehen.

Der alte Einwand gegen diesen Bericht, Eudemos könne Platon resp. der *Φιλία Πλάτωνος* keinen Altar errichtet haben, da jener vor diesem starb, ein solcher Altar aber nicht bei Lebzeiten des Geehrten errichtet werden

könne, läßt sich kaum mehr aufrecht halten. Schon im 4. Jahrhundert sind Lebenden Altäre errichtet worden[1]. Um so weniger wäre ein der *Φιλία* eines Lebenden geweihter Altar in jener Zeit unglaublich. Damit entfällt der Grund, der noch Zeller bestimmte, das *ἱδρύσατο βωμόν* bildlich zu verstehen, — eine Auslegung, die ohnehin überaus unwahrscheinlich wäre bei einem Autor, der das von Alkidamas gebrauchte Bild, die Odyssee sei ein Spiegel des menschlichen Lebens, als ein gesuchtes getadelt hat. Es ist also wirklich möglich, daß — ganz wie Olympiodor berichtet — der Altar von Eudemos der *Φιλία Πλάτωνος* errichtet worden ist.

Was gegen diese Annahme spricht, ist die zuerst von J. Bernays ausgesprochene Bemerkung, es weise der Inhalt der uns überlieferten Verse deutlich, nicht auf Platon, sondern auf Sokrates hin. Was man gegen diese Bemerkung eingewandt hat, scheint mir durchaus unerheblich. Gewiß hat Sokrates in der Gleichsetzung von *ἀρετή* und *εὐδαιμονία* Vorläufer gehabt (Immisch); deswegen war er doch der erste, der sie eingehend und nachdrücklich (*ἐναργῶς*) zu erweisen suchte. Und daß Sokrates mehr durch seinen Tod als durch sein Leben für jene Identität Zeugnis abgelegt habe (v. Wilamowitz), — dies ist ein Argument, dessen Widerlegung man mir erlassen wird. Die Gründe für die Deutung auf Sokrates bleiben somit in voller Kraft: das Lob „Schlechter" zurückzuweisen, dazu war bei Sokrates, dem von Kynikern und Kyrenaikern Gefeierten, Anlaß vorhanden, bei Platon, soviel wir wissen, keiner; für die unlösliche Verbindung von *ἀρετή* und *εὐδαιμονία* hat Sokrates, der mittellos Lebende und furchtlos-heiter in den Tod Gehende, ein weltgeschichtlich fortwirkendes Zeugnis abgelegt, von Platon, dem Wohlhabenden, Hochgeehrten, in hohem Alter sanft Entschlafenen, läßt sich ein gleiches nicht behaupten; Sokrates war wirklich „der einzige oder doch der erste", der jene Identität „deutlich" zu erweisen suchte; Platon war weder der erste noch der einzige, denn er war im besten Falle der zweite. Hat also Eudemos dem Sokrates einen Altar errichtet? Dies ist unleugbar eine zweite Möglichkeit. Gegen sie sprechen nur die Worte *σεμνῆς φιλίης*. Denn Eudemos war kein *φίλος* des Sokrates, den er ja persönlich nicht gekannt haben kann. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, müßte man (mit meinem Vater) die angeführten Worte als Genetiv des Grundes auffassen, und außerdem *σεμνὴ φιλία* etwa in dem Sinne unserer „Pietät" verstehen. Sehr naheliegend ist eine solche Erklärung jedenfalls nicht.

Eine dritte Möglichkeit wäre die, daß der Altar von Platon der *Φιλία Σωκράτους* errichtet wurde. Mir persönlich ist dies das wahrscheinlichste. Platon war der Mann, dem ein solcher Akt der Pietät am nächsten lag. Aristoteles kann denselben in der Elegie auf Eudemos sehr wohl zum Ruhme des gemeinsamen Lehrers hervorgehoben haben, und es würde sich leicht

---

[1] S. Wendlands Aufsatz *Σωτήρ* in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, Band V, S. 342; Ad. Wilhelm, Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde, S. 80. Besonders kommt von den hier gesammelten Tatsachen für die vorliegende Frage die in Betracht, daß nach Diodor XVI, 21 auch dem Platon so nahestehenden Dion schon bei Lebzeiten heroische Ehren zuerkannt wurden.

begreifen, wenn Olympiodor den Bericht seiner Quelle: *Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς ἐλεγείοις τοῖς πρὸς Εὔδημον Πλάτωνα ἐγκωμιάζει γράφων οὕτως* dahin mißverstanden hätte, der **in** den folgenden Versen Gefeierte sei Platon. Auf Grund dieses Mißverständnisses hätte er dann eingeschaltet: *αὐτὸν* (scil. *Εὔδημον*) *ἐπαινῶν*. Eine ernste Schwierigkeit bietet dann nur der Vers:

*Ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον.*

Doch ist es ja sehr wohl denkbar, daß Aristoteles in der Elegie etwa erzählt hätte, wie Platon als Jüngling in die Fremde gezogen sei, „zurückgekehrt aber" dem Sokrates einen Altar errichtet habe, so daß sich *ἐλθὼν δέ* auf Platons Heimkehr beziehen würde.

Die angeführten drei Möglichkeiten scheinen mir für eine unbefangene Interpretation in Betracht zu kommen. Jede hat ihre Bedenklichkeiten. Den von I. angenommenen Sachverhalt dagegen — Aristoteles habe in einer Elegie an den Rhodier Eudemos von sich selbst in der dritten Person erzählt, er habe dem Platon einen Altar errichtet, und habe aus diesem Anlaß seinen großen Lehrer durch unverdiente Lobsprüche verherrlicht —, diesen Sachverhalt glaube ich eine Unmöglichkeit nennen zu dürfen.

---

## Rezensionen.

Prof. Dr. Ernst Goldbeck, Die geozentrische Lehre des Aristoteles und ihre Auflösung. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung 1911. (27 Seiten).

Es ist in unseren Tagen keine neue Erscheinung mehr, daß Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie zur Erklärung philosophischer Lehren religiöse Anschauungen heranziehen. Besonders in die frühesten, primitivsten Lehren der griechischen Naturphilosophie hat diese Methode manchen Lichtstrahl geworfen. Neu und interessant ist der Versuch Ernst Goldbecks auch im Philosophieren des Aristoteles solche primäre, im Innern des Denkers wirksame, religiöse Antriebe nachzuweisen. Er zeigt das an der Hand der Schrift des Aristoteles „De ccelo." Das Weltbild gestaltet sich nach Aristoteles folgendermaßen:

Es gibt eine einzige, kugelförmige, alles umfassende Welt. Außer ihr gibt es nichts, keinen Stoff, keinen Raum, keine Zeit. Es sind in ihr einerseits die äußere Schale des Fixsternhimmels und die sich ihr kontinuierlich anschließenden schalenförmigen Sphären der Planeten und andrerseits der Innenraum zu unterscheiden. Der Stoff der äußeren Schalen ist ein göttlicher, von dem innen befindlichen irdischen Stoff verschiedener. Genau im Zentrum der Welt befindet sich die Erde. Bewegen sich die Himmelskörper auf ihren Sphären ihrer Natur nach in Kreisen um den Weltmittelpunkt herum, so bewegen sich die irdischen Elemente in geraden Linien entweder zum Weltmittelpunkt hin wie Erde und Wasser, oder zum Fixsternhimmel hin wie Luft und Feuer.

Diese Lehre mutet uns heute wie ein Kinderglaube an. Ein Kinderglaube ist es auch, von dem Aristoteles ausgeht und den er bemüht ist zur wissenschaftlichen Überzeugung zu verstärken. Schon zu seiner Zeit war es nicht mehr möglich die geozentrische Lehre naiv-dogmatisch hinzustellen. Es gab schon damals Lehren, die vom geozentrischen Standpunkt abwichen. Das Buch „De coelo" ist ein Ergebnis des Kampfes gegen andere Anschauungen, die Aristoteles nun einmal nicht gelten lassen wollte.

Die Frage, warum Aristoteles sich für die geozentrische Anlage des Weltbildes entschieden hat, beantwortet der Verfasser dahin, daß Aristoteles von innersten, nicht weiter ableitbaren Antrieben geleitet, sich auf diesen Punkt gestellt habe, um von ihm aus, soweit möglich, die Welt zu begreifen. Seine Eigenart als Denker und die Gegenwart seiner wissenschaftlichen Gegner nötigten ihn dann, die Lehre rationell fest zu begründen. Aber gerade diese

rationalen Gründe sind nicht die tiefsten und im Denken selbst mächtigsten. Er ging von einem religiösen Bedürfnis aus, als er sein Weltbild in Angriff nahm, um es dann den wissenschaftlichen Bedürfnissen seiner Zeit anzupassen.

In diesem Weltbild finden sich ethische Werte räumlich ausgeprägt. Das ist die Wurzel und das Ziel der aristotelischen Kosmologie. Dem Aristoteles steht die obere, himmlische Sphäre dem Werte nach höher als der irdische Innenraum. Der Himmel ist göttlich. Das räumlich Höhere pflegt den Eindruck der Erhabenheit mit sich zu führen. Das Ideale ist für uns immer das räumlich und zeitlich Ferne. Nicht rationale Betrachtungsweisen haben also den Menschen getrieben, das Obere als göttlich anzusehen. Wenn Aristoteles den Himmel vergottet, wurzelt er in alten nationalen, vielleicht allgemein menschlichen Anschauungen.

Bei der Begründung seiner Lehre konnte Aristoteles unmöglich an der Atomistik vorübergehen, die fast in allen Punkten seiner Auffassung diametral entgegengesetzt war. Während Aristoteles wie seine Vorgänger Anaxagoras und Plato als Hauptprinzip in der Welt eine weltregierende Vernunft sah, ist in der Atomistik die entgegengesetzte Neigung zu erkennen, in der Welt ein rein mechanisches Spiel seelenloser Atome zu sehen. Der erste Punkt, den Aristoteles zu bekämpfen hatte, war die atomistische Lehre von der Unendlichkeit der Welt, da er eine endliche kugelförmige Welt brauchte. Er kämpft aber immer nur gegen die Annahme eines unendlichen Körpers und läßt die eines unendlichen Raumes außer Acht. Das ist der Grundfehler seiner Ablehnung der Unendlichkeit der Welt. Unwiderstehliche Antriebe der tiefsten Natur des Philosophen übermannen hier den Intellekt. Mit der Unendlichkeit der Welt lehnt Aristoteles auch die Existenz vieler von einander getrennter Welten ab. Er wartet mit einem Bündel von Gründen auf, aber keiner von ihnen ist exakt.

Die Konstruktion der Weltkugel gründet Aristoteles auf seine Bewegungslehre. Er hebt zwei Bewegungsarten aus der Fülle der Erscheinungen als die einfachen heraus: die kreisförmige der Gestirne und die geradlinige Fallbewegung auf der Erde. Beide Bewegungsarten gelten ihm als charakteristisch für die Orte, an denen sie auftreten, und zwar steht für ihn die Kreisbewegung dem Werte nach höher als die geradlinige. Die erstere ist ihm göttlich, die andere nur irdisch. Es gibt also bei ihm Wertunterschiede den Bewegungen gegenüber. Auch in dieser Auffassung steht Aristoteles im Gegensatz zu den Atomisten, die die gerade Linie bevorzugen. Um seine Bewertung der Bewegungsarten zu begründen, zieht Aristoteles die alte, vielleicht bei Heraklit in den Anfängen vorhandene Lehre von den Gegensätzen heran: jede Veränderung ist der Übergang von einem Gegensatz in den anderen. Die Bewegung in der irdischen Welt auf der geraden Linie nach oben und nach unten bedeutet einen Gegensatz. Diese Welt also unterliegt einem Gegensatz und ist somit veränderlich. Dagegen soll eine Bewegung im Kreise nach Aristoteles keine Gegensätzlichkeit involvieren. Die Gestirne in ihrer Kreisbewegung unterliegen keinem Gegensatz. Ihre Welt ist gegenstandslos, unveränderlich und göttlich. Damit ist für Aristoteles der Beweis für den göttlichen Charakter

der Himmelssubstanz erbracht. Im Grunde genommen ist das aber kein Beweis, sondern eine vom religiösen Bedürfnis diktierte Präsumption.

Eine Präsumtion ist ebenfalls der Weltmittelpunkt. Nicht der Erdkörper als solcher besitzt nach Aristoteles Anziehungskraft, sondern der Weltmittelpunkt. Die Existenz dieses Weltmittelpunktes ist jedoch bei Aristoteles nirgends bewiesen und konnte auch nicht bewiesen werden. Schon Lukrez leugnete diesen ganz und gar und bekämpfte die Lehre, daß der Weltmittelpunkt eine Wirkung ausüben könne. Dasjenige, worauf das ganze kosmologische System des Aristoteles stand, war nicht bewiesen. Während also der geozentrische Standpunkt als das Produkt einer umständlichen Deduktion auftritt, ist er eigentlich im Innersten des Philosophen als Ausgangspunkt anzusehen.

Aristoteles hatte durch seine Deduktionen das Weltbild seiner Gegner, der Atomisten, verdrängt und das ganze Mittelalter hindurch das Feld behauptet. Im Beginn der Neuzeit blüht aus der alten Atomistik neues Leben hervor. Galilei protestiert gegen das aristotelische Ideal des Absoluten und Vollkommenen und die Verwerfung der Veränderung. Er tut aber Aristoteles Unrecht, wenn er ihn bedingungslos bekämpft. Er kämpft gegen den vom Mittelalter vergröberten Aristoteles. Selbst nicht Philosoph, durchschaut er auch nicht die Tiefen des griechischen Denkens. Aristoteles war einer der größten Zoologen aller Zeiten und schätzte das Veränderliche und Lebende hoch. Aber das Ideal des Lebenden liegt neben dem Ideal der starren Vollkommenheit unausgeglichen im Geiste des Aristoteles. Es ist ihm nicht geglückt, beide zu vereinen. P. Bokownew.

Eduard Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Zweite Reihe. Fünf Vorträge. 2. Aufl. Leipzig. L. G. Teubner 1911.

Begriffe, Vorstellungen, Legenden sind durch die Jahrhunderte zu uns gewandert und sind, umgeprägt, verschoben, umgedeutet, am Ende Allgemeingut der gebildeten Welt des Abendlandes geworden. Endlose Schichten von Schutt an Begriffen, Vorstellungen und Legenden, die die wechselnden Zeiten aufgetragen haben, muß der Philologe bei Seite schieben, um an den wahren Kern zu dringen und die rechte Überlieferung l loszulegen. Ruinen und Fragmente sind es, die er aufdeckt, und es bedarf noch des Künstlers und Philosophen, damit das Verlorene lebendig vor uns ersteht. Beiden Aufgaben hat sich der Verfasser in dieser neuen Vortragsserie in dankenswerter Weise unterzogen. Die Vorträge behandeln: 1. Diogenes, den Hund, und Krates, den Kyniker, 2. Epikur, 3. Theokrit, 4. Eratosthenes, 5. Paulus. Im Folgenden sollen die beiden ersten Vorträge, die für uns das meiste Interesse haben, herausgegriffen werden.

Ausgehend von der Bedeutung, die das Wort „zynisch“ in den modernen Kultursprachen angenommen hat, geht der Verfasser durch den Lauf der Zeiten zurück auf die kynischen Bettelmönche der römischen Kaiserzeit, von dort auf den viel älteren Originaltypus der Kyniker im Athen des 4. Jahrhunderts, der auf eine seltsame Gestalt, Diogenes von Synope, zurückweist, vom zeitgenössischen Publikum persiflierend „der Hund“

genannt. Die Anekdoten der vulgären Überlieferung, die mit dem geschichtlichen Diogenes schwerlich etwas zu tun haben, bei Seite schiebend, läßt der Verfasser das Besondere, Originelle des Diogenes plastisch hervortreten. Es besteht in dem Selbstbewußtsein und Behagen, mit dem dieser seine Armut spazieren führte und den athenischen Philister verspottete, dem die öffentlich sichtbare Armut als ein so hartes Los dünkte. Wenn nötig, könne der Mensch auch noch mit weniger fertig werden. Von all den eingebildeten Bedürfnissen könne er sich, durch Askese trainiert, unabhängig machen. Die Askese ist ihm nicht Kasteiung des sündigen Fleisches wie in der christlichen Lehre, sondern soll den Körper stählen, um das Behagen am Dasein zu erhöhen. Den Geschlechtstrieb nimmt er als gegeben hin. Den dargebotenen Genuß nimmt er mit, aber er kann ihn auch entbehren und müht sich nie darum. Seine Askese hat nichts Weltflüchtiges, Diogenes geht mitten ins Menschengetümmel hinein, um es mit unverwüstlicher Laune zu ärgern und zu verhöhnen. Eben das machte den Zauber seiner Person aus: er gab seinen Zeitgenossen etwas zu sehen. So originell agierte keiner den Naturmenschen.

Aber er agierte nur von anderen Gedachtes, denn originell denken konnte er nicht. Als Lehre betrachtet, war seine Lebensweisheit nicht neu. Manche Gedanken mag er von dem sophistischen Sokratiker Antisthenes übernommen haben, der ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller war. Während dieser einerseits unter dem Eindruck der Persönlichkeit des Sokrates stand, der sich energischer abgehärtet und bedürfnisloser gelebt hatte als es der Athener gewohnt war, war er andererseits ein Erbe der sophistischen Aufklärung, deren Postulat der Autarkie den Keim enthielt, aus welchem sich die Idee der individuellen Persönlichkeit entwickelte, die allein auf sich stehen und nicht ihr Selbstbewußtsein dem Stande oder dem Staate verdanken will.

Aber mit Unrecht ist Antisthenes von der antiken Theorie zum Stifter der kynischen Sekte gemacht; vor Diogenes konnte es keine Kyniker geben, und das was für ihn das Wesentliche war, hat er weder von Antisthenes noch von irgend jemand gelernt.

Obgleich Diogenes die Wissenschaften verachtete und die Künste der Dialektiker verhöhnte, darf es nicht bezweifelt werden, daß er Schriftsteller war; denn im Athen des 4. Jahrhunderts konnte keine geistige Bewegung auf die Publizistik verzichten. Aber der geschworene Feind aller Tradition wußte nur konventionelle Formen zu handhaben: er schrieb Lesetragödien und philosophische Dialoge.

Er wollte kein Lehrer sein sondern ein Beispiel. So hatte er auch keine Schüler, sondern Jünger. Unter ihnen war der bedeutendste Krates der Thebaner. In den Stürmen der Diadochenkriege gewinnt in ihm das Ideal der bedürfnislosen Existenz, das zu Diogenes Zeit eine originelle Seltsamkeit scheinen konnte, eine furchtbar eindringliche Kraft. Es ist besser sich auf sich selbst zu stellen und sein Bürgertum freiwillig daranzugeben, als durch dessen gewaltsamen Verlust die Grundlage seiner sittlichen Existenz einzubüßen. In schlichten Versen setzt Krates die kynische Weltanschauung den Schlägen des Schicksals entgegen. Es steckt nichts tiefsinniges in ihnen und die Dogmengeschichte der griechischen Philosophie braucht sich bei

Krates so wenig wie bei seinem Meister aufzuhalten. Aber die unmittelbare Wirkung, die von ihm ausstrahlte, muß groß gewesen sein. Er fügt in das Bild des Kynikers noch einen Zug hinein und schafft den Beruf, dessen sich die Kyniker der Kaiserzeit rühmen, indem er nicht nur sich selbst darstellt und die Menschen verblüfft, sondern als Seelenarzt umhergeht, um der leidenden Welt hilfreich zu sein.

Krates intimster Schüler Metrokles fand für die Art seines Meisters die adäquate Ausdrucksform, indem er die *χρεία*, die pointierte Anekdote, schuf. Der echte Kyniker wirkt nicht durch zusammenhängende Rede oder das katechisierende Gespräch, sondern durch die drastische Aktion des Augenblicks, mag sie ein Bonmot, eine Handlung oder beides sein.

Als in der makedonischen Zeit der hellenische Bürgerstaat innerlich noch mehr als äußerlich zusammenbrach, da ergriffen die Philosophen bewußt und unbewußt den Beruf, den Besseren der Nation an Stelle der Bürgerfreiheit eine neue zu schaffen, die der nur auf sich gestellten Persönlichkeit. Wie die Kyniker strebt auch Epikur dieses Ideal an, freilich auf anderem Wege. Epikur ist der erste griechische Philosoph, der mit Bewußtsein und Absicht ein System aufgestellt hat. Er unterscheidet sich dadurch ebenso von Plato und Aristoteles wie von den Ioniern. Diese wollten forschen und mit dem, was sie erkannten, den Weg frei machen für erneutes Forschen: das epikurische System ist ein festumgrenzter Komplex von Dogmen, der keine Änderung oder Erweiterung verträgt. Für Epikur war die Wissenschaft nicht Ziel sondern Mittel. Er dachte nicht daran, die Forscherarbeit Demokrits fortzusetzen; er legte auf eine exakte Erklärung der Naturvorgänge keinen Wert und erhebt es zum Grundsatz, mehrere zur Auswahl nebeneinander zu stellen. Die atomistische Hypothese ist für ihn Bestandteil einer Weltanschauung, die ausschließlich dazu dient, dem, der sie in seinen Grundzügen sich zu eigen gemacht hatte, einen von allen äußeren und inneren Störungen unabhängigen Frieden der Seele zu verbürgen. Wenn Epikur die wissenschaftlichen Aufgaben, die Demokrit der Nachwelt gestellt hatte, bei Seite schiebt, folgt er dem Zuge seiner Zeit wie die Erben der platonischen und aristotelischen Philosophie.

Zu der Skepsis, dem Ausläufer der demokritischen Philosophie, stellt sich Epikur in schroffen Gegensatz. Er will nicht wie Pyrrhon mit den handgreiflichen Wirklichkeiten des Lebens in einen paradoxen Widerspruch geraten, der sein eigenes Ich auf eine freie aber isolierte Höhe stellt, sondern in der tobenden Welt einen stillen Hafen schaffen. In einem Punkte freilich stimmte Epikur mit den schroffen Individualisten überein, im Gegensatz zu der damals herrschenden Anschauung: er verwarf jede Beteiligung am politischen Leben als ein unbedingtes Hindernis der persönlichen Glückseligkeit: „Lebe in stiller Verborgenheit.“ Aber zum Unterschied von den Individualisten predigt er kein Weltbürgertum, keine Autonomie des einzelnen, sondern stiftet eine Gemeinschaft, die den Boden hergibt für ein Zusammenleben sittlich gebildeter Individuen und somit den Staat ersetzt. Das war etwas Neues. Er negiert den Staat nicht wie die Kyniker, aber er leugnet

scharf die platonisch-aristotelische These, daß der Staat die Aufgabe habe, seine Bürger zu sittlichen Menschen zu erziehen.

Die mechanische Weltanschauung, die Epikur predigt, soll seine Jünger vor zwei Verkehrtheiten schützen, die ihrem Seelenfrieden die schwerste Gefahr bringen, vor der Meinung, daß die Götter strafend oder belohnend in den Gang der Welt eingreifen und vor dem damit zusammenhängenden Glauben an ein möglicherweise qualvolles Leben nach dem Tode. Nicht einem radikalen Atheismus will er den Weg bahnen. Im Gegenteil, in warmen Tönen spricht er von den Göttern, die er sich als Atomkomplexe, Traumbildern vergleichbar, denkt; in den leeren Zwischenräumen der Welten entstehen sie fortwährend in neuer Schönheit und lassen Bilder in die menschliche Seele gelangen. Epikurs philosophische Gegner hatten es leicht, diese Theologie zu verspotten, sie steht wirklich in krassem Widerspruch zu seinem Fundamentalsatz, daß die Wahrnehmung die einzige Quelle der Erkenntnis sei. Aber dieser Widerspruch öffnet den Weg in das Innerste des Denkers. Seine Lehre ist keine Philosophie sondern Religion.

Von dem Satze des Eudoxos ausgehend, daß es nur einen evidenten Wert gibt, den der Mensch vermöge seiner Natur erstrebt, nur ein Übel, das er meidet, die Gefühle der Lust und des Schmerzes, baut Epikur als Ethik eine Lustlehre auf, die Punkt für Punkt eine Schutzwand gegen die Einwände errichtet, die der greise Plato gegen den Satz des Eudoxos erhoben hatte. Epikurs ganzes Bemühen ist darauf gerichtet, die Lust und das Denken, die Plato in einen sich ausschließenden Gegensatz gestellt hatte, zu einer unzertrennlichen Einheit zusammenzubringen. Das Denken projiziert die momentane Lustempfindung in Vergangenheit und Zukunft und stellt ihr in der Erinnerung und Hoffnung eine gleichwertige Glückseligkeit zur Seite. Es verleiht die Möglichkeit, Lust und Schmerz richtig abzuwägen. Endlich lehrt es den Menschen, wie wenig er bedarf. So sind das dem Denken gemäße und das lustvolle Leben untrennbare Komplemente. Diese Ethik ist auf dem persönlichen Egoismus aufgebaut, und wenn die Lehre Epikurs zugibt, daß der Mensch des Schutzes und der Freundschaft bedarf, so basiert sie doch ihre altruistischen Elemente ebenfalls auf dem egoistischen Interesse. Hier erscheint nun aber wieder, wie bei der Theologie Epikurs, ein Sprung. Mit der Konsequenz des Systems streitet der Satz, daß die Freundschaft zwar aus dem Nutzen hervorgeht, aber einen *ewigen* Wert in sich trägt. Sie ist neben den Göttern die zweite Realität, die Epikur irrationalerweise anerkennt.

Leider entbehrt das Buch Ed. Schwartz' des gelehrten Apparats, den man zu Vorträgen gewiß nicht verlangen darf, der aber im gegebenen Fall von großem Interesse gewesen wäre. P. Bokownew.

Kants Populäre Schriften. Unter Mitwirkung der Kantgesellschaft, herausgegeben von Professor Dr. Paul Menzer. Berlin, Georg Reimer. 1911. 417 S.

Es war ein überaus glücklicher Gedanke, Kants „Populäre Schriften" zusammenzustellen in einer Weise, die so glücklich gewählt ist, daß sie dem

Meister selbst alle Ehre gemacht hätte. Durch eine solche Zusammenstellung der für das allgemeine Publikum verständlichen und bestimmten Schriften wird die wegen der „Dunkelheit" des Meisters bisher berüchtigte Kantische Philosophie zweifellos in weitere Kreise dringen und dem deutschen Volk so ein Geschenk gegeben, welches es der Kantgesellschaft sowie namentlich dem Herausgeber, Herrn Professor Menzer in Halle, gegenüber zu hohem Dank verpflichtet.

Die Zusammenstellung der Schriften selbst ist, wie schon bemerkt, recht glücklich gewählt. Die Besorgung der Ausgabe konnte kaum in glücklicheren Händen liegen als in denen des um Kant und um die Popularisierung der Philosophie bereits hochverdienten Herausgebers. Die Kreise, welche der Kantischen Philosophie bisher ferner standen, werden nunmehr erkennen, daß er ein Philosoph ist, der verdient, in das Volk zu dringen, der nicht bloß einem Kreise von Fachgelehrten, sondern auch dem ganzen Menschengeschlecht Unendliches zu sagen hat. Ein Vergleich etwa mit den „Parerga und Paralipomena" Schopenhauers würde wenig am Platze sein. Die geniale Art und Sprachmeisterschaft Schopenhauers ist bisher völlig unerreicht. Kants Stil ist von anderer Art und von Schopenhauer glücklich als eine Art von glänzender Trockenheit charakterisiert worden.

Der Inhalt des Buches ist überaus gemischt, reichhaltig und immer interessant. Recht glücklich sind wichtige Stellen aus der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels", aus den ästhetischen und ethischen Schriften sowie einige Briefe wiedergegeben. Einzelnes ist sogar vollständig aufgenommen. Die köstlichen „Träume eines Geistersehers" durften nicht fehlen, ebensowenig etwas aus dem „Streit der Fakultäten". Die Abhandlung „Zum ewigen Frieden" wird gerade für unsere Epoche recht zeitgemäß sein. Überall zeigt sich, daß Kant ein genialer, fortschrittlicher Denker, ein Aufklärer im wahren Sinne des Wortes ist, der gerade in unserer Zeit allen reaktionären und fortschrittsfeindlichen Bestrebungen gegenüber dem deutschen Volk nicht genug ans Herz gelegt werden kann.

Von den sich auf die Geschichtsphilosophie beziehenden Schriften Kants sind zwei der wichtigsten Abhandlungen aufgenommen, die ganz besonders nicht nur dem Volk, sondern gerade den regierenden Kreisen bekannt sein sollten. Sie enthalten so wichtige, grundlegende Ideen, daß sie als wahre Muster einer Staatsphilosophie gelten können. Wenn man Kants „Populäre Schriften" durchblättert, so findet man, daß er bisher dem Volk so gut wie unbekannt war, daß von seinen großen, freiheitlichen Ideen und Forderungen noch so gut wie nichts erfüllt ist und völlig neu anmutet.

Berlin. Georg Wendel.

Neudrucke philosophischer Werke. Herausgegeben von der Kantgesellschaft. Band I Aenesidemus von G. E. Schulze. Besorgt von Dr. Arthur Liebert. Berlin, Reuther & Reichard. 1911. 351 S.

Die Kantgesellschaft hat uns noch mit einer anderen Gabe beschert, an der zunächst die Idee besonders zu loben ist. Auch hier geht die An-

regung von Professor Dr. Menzer aus. Die Idee, bedeutende philosophische Werke der letzten Jahrhunderte, die aus dem Buchhandel verschwunden oder selten zu haben sind, neu aufzulegen, muß nicht nur als ein Akt der Pietät, sondern auch als eine Forderung der Wissenschaft bezeichnet werden. Recht glücklich war es, daß diese Neudrucke nicht modernisiert wurden, sondern die Texte dem Original getreu blieben. Die Anmerkungen und der gelehrte Apparat beschränken sich auf das Notwendigste.

Eine andere und zwar die wichtigste Frage ist die, ob auch die Wahl der Autoren stets die rechte war. Bisher liegt vor der erste Band, welcher G. E. Schulzes „Aenesidemus" enthält. Für die Folge sind geplant etwa 25 Bände, als nächste Salomon Maimons „Versuch einer neuen Logik" und Bernhard Bolzanos „Wissenschaftslehre". Die beiden letzteren Namen begrüßen wir, möchten aber bei einer so umfangreichen und verhältnismäßig kostspieligen Veröffentlichung von 25 Bänden zu der nötigen Vorsicht raten und würden eine Beschränkung des Zieles im einen, eine Erweiterung desselben aber im andern Sinne für ratsam halten. Die Wahl des „Aenesidemus" befremdet zunächst, weil es sich um einen, wenn auch nicht scharfen Gegner Kants handelt und sich die Kantgesellschaft so gewissermaßen in das eigne Fleisch schneidet. Keineswegs können wir dem Werke eine hervorragende Bedeutung in der Geschichte der Philosophie zugestehen. Selbst als interessante Lektüre möchte es in philosophischer Hinsicht zu wenig ersprießlich und wirklich antiquiert erscheinen. Der Bedeutung der kantischen „Kritik" wird dieses Werk in keiner Weise gerecht, und der Fachmann wird die Oberflächlichkeit eines bloß räsonierenden Gelehrten gegenüber der unendlichen Ideentiefe Kants nur abstoßend empfinden.

Dem Fortschritt der Philosophie wird die bloße Neuauflage alter Werke, deren Berechtigung und wissenschaftliche Notwendigkeit (in beschränktem Sinne) wir gebührend hervorgehoben haben, keineswegs allein gerecht. Viel notwendiger und dringender erscheint es uns, wenn es sich eine philosophische Gesellschaft, zumal eine solche, welche die kantische Kritik als die notwendige Grundlage aller künftigen Erkenntnistheorie erkennt, eigens zur Aufgabe stellt, neue Werke zu publizieren, welche die Philosophie in diesem Sinne wirklich zu fördern geeignet sind. Für die Alten geschieht schon zuviel, übergenug! Es sollte die Aufgabe gerade philosophischer Vereinigungen sein, neue Werke dieser Art zu entdecken und so der Zukunft die Wege zu weisen. Daß die Philosophie seit Kant und Schopenhauer zu wenig fortgeschritten ist, daß die Aufteilung in lauter Spezialwissenschaften ihr in gewisser Art durchaus schädlich gewesen ist, kann keinem Auge verborgen bleiben. So dankenswert uns daher die Idee der „Neudrücke" erscheint, so erhoffen wir für die Zukunft von der Kantgesellschaft sowie von der jetzt begründeten Schopenhauergesellschaft, die wir mit Freuden begrüßen, in diesem Sinne eine ersprießliche Förderung der Philosophie und des philosophischen Genies.

Berlin. Georg Wendel.

Carl Becker, Die moderne Weltanschauung. Hugo Steinitz Verlag. Berlin 1911. 140 S.

Durch ein Mitglied der Kantgesellschaft wurde ich auf das Buch aufmerksam gemacht, dessen Lektüre mich lebhaft gefesselt und angeregt hat. Es ist immer erfreulich, wenn man Interesse und Verständnis für philosophische Fragen auch in Kreisen findet, die der Wissenschaft sonst ferner stehen und dem „Dilettantismus" in dem guten Sinne Schopenhauers huldigen. Die verschiedensten Fragen, welche Natur und Menschheit, Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat, Erziehung, Moral, Ehe betreffen, werden hier in geistreicher und anspruchsloser Weise behandelt. Am besten dürften die gesunden, fortschrittlichen Gedanken des Verfassers aus einigen Zitaten hervorgehen:

(S. 28): „— aber wieviel hat diese konservative Tendenz schon der Menschheit geschadet, mit welcher Zähigkeit hält sie am Uralt-Hergebrachten fest, wie hat sie das Leben und Wirken der größten menschlichen Wohltäter zu einem Verzweiflungskampf gemacht! Unterdrückung, Enttäuschung, Verhöhnung, Not und Elend — das war so oft das Los der größten unter den Menschen. Und wie viele sind vorzeitig in diesem schweren Kampf zugrunde gegangen! Haben nicht Christus, Huß, Giordano Bruno als Ketzer vorzeitig den Tod erleiden müssen, haben nicht Schiller und Hebbel in langen Jahren der Not ihre Lebenskraft untergraben. Der Menschheit ist die Erkenntnis dessen, was ihre großen Kämpfer wert waren, fast immer erst nach deren Tode aufgegangen. Ein schweres Schuldgefühl aus Dankbarkeit und Reue befällt uns, wenn wir von diesen Märtyrern der Menschheit vernehmen."

(S. 33): „Die alten Mythen kennen die stärkende, klärende, befreiende Macht der Einsamkeit. Sie lassen ihre Propheten in die Wüste, in die Einsamkeit gehen, wo die Stimme der Seele, die Stimme des Weltgeistes ihnen vernehmbar wird. Sie schufen sich Bilder dafür, wie die Legenden von Buddha und Christus und Mohammed, mit sicherem Instinkt für den fruchtbaren Segen der Einsamkeit. Alle Großen seit Buddha und Moses, bis zu Goethe und bis in unsere Tage, suchten in ihren höchsten Schaffensstunden die Einsamkeit, die beredte Stille der Einsamkeit."

Über die Kunst heißt es überaus treffend (S. 53): „Je größer ein Künstler ist, umso weniger spielt der Stoff an sich bei ihm eine wesentliche Rolle, er gestaltet ihn nach seinem Belieben; meistens sind es nur einzelne in dem Stoff ruhende Züge, die seinen seelischen Schaffenstrieb entzünden und die nur seinem Künstlerauge sichtbar sind [1])." Und (S. 58): „Zunächst läßt sich von einem gewissen Standpunkt aus der Satz aufstellen, daß sich der Schönheitsbegriff in der Menschheit seit Jahrtausenden kaum geändert hat, denn die Venus von Milo, den Hermes des Praxiteles und die Raffaelschen Madonnen empfinden wir noch heute als unübertroffen schön."

Sehr treffend heißt es über den Unfug und die wissenschaftliche Wertlosigkeit, ja Schädlichkeit des Doktorexamens (S. 83): „Das landläufige und

[1]) Vgl. meine Schrift „Der Schönheitsbegriff in der bildenden Kunst", J. H. Ed. Heitz, Straßburg 1908 und mein „Ästhetisches Skizzenbuch" Ebd. 1910.

nach außen oft allein hervortretende Kennzeichen ist der Doktortitel. Aber welch entwürdigender Mißbrauch wird mit seiner Verleihung getrieben! Jeder, dessen Mittel es gestatten, kann sich mit ein paar Kneipsemestern und einem Einpauker diesen Ehrentitel verschaffen. Der doctor juris überschwemmt heute mit seinen stolzen Exemplaren alle Berufsarten, er ist eine staatlich und wissenschaftlich konzessionierte Vorspiegelung falscher Tatsachen.“ (Wir fügen hinzu, daß das für den doctor phil. ebenso, ja in noch höherem Maße gilt). Es scheint, daß seit Schopenhauer die Geister der Dekadenz anheimgefallen sind. Noch Schopenhauer konnte das Doktordiplom erhalten auf Grund einer hervorragenden schriftlichen Arbeit. Heute muß ein Mittelkopf ein wertloses mündliches Examen in drei Fächern bestehen und eine mittelmäßige Arbeit dazu liefern, um das Diplom zu erhalten.

Ähnlich heißt es (S. 97): „In der Herde sind die großen Geister nicht mehr groß. Die feurige Schrift eines Plato als allein dastehenden Mannes könnte Großes wirken — im Parlament vermehrt er nur die blöde Zahl der Abstimmung.

Hütet euch vor Überschätzung der Kollegien und Versammlungen. Sie sind die Feinde menschlicher Größe, sie zwängen das lebendig wirkende Individuum hinein in die Parteiherde, in der das Programm den Menschengeist knebelt.“

Vortrefflich sind auch die Bemerkungen über die Schule, über deren völlige Unmöglichkeit in der jetzigen mittelalterlichen Form sowohl dem System wie der Art des Unterrichts nach ja so unendlich viel (bisher erfolglos!) geschrieben wird. (S. 102): „Demgemäß muß in der Volksschule Körperpflege und körperliche Übung eine wichtige Rolle spielen, denn der Körper ist der Träger aller menschlichen Eigenschaften und seine Gesundheit ist die Vorbedingung für alles geistige und seelische Gedeihen. Turnen und Spiele und gemeinschaftliche Spaziergänge müßten, namentlich im Sommer, einen breiten Raum einnehmen, wobei Schulärzte zur Beobachtung und eventl. Behandlung der Kinder erforderlich sind. Ferner müßte zu jeder Volksschule eine Badeanstalt gehören, in der im Sommer und im Winter jede Klasse sich eine Stunde lang täglich zum Baden und Schwimmen frei tummeln kann. Die Volksschule kann sich in den Kenntnissen, die sie ihren Schülern mitgibt, auf den engen Kreis des Notwendigsten beschränken, nur müßte für die Kenntnis der Natur und gleichzeitig für die Freude an der Natur in größerem Maße gesorgt und ein selbständiges, seelisches Leben der Kinder erweckt werden [2]). Der Religionsunterricht muß fortfallen, dagegen wäre etwa in ein oder zwei

---

[2]) Wir vernehmen aus allem stets nur den traurigen Laut des „müßten (!)“ — eine schwere Anklage gegen unser unsinniges, rückständiges und in mittelalterlichen Formen erstarrtes Schulsystem! Vgl. meine „Sozialpädagogischen Essays“ (Leonhard Simion Nf., Berlin 1911), welche dem Gedanken der Bewegungsfreiheit Rechnung tragen, und W. Ostwald „Wider das Schulelend“, Ein Notruf. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft 1909.

Stunden wöchentlich eine allgemeine medizinische und hygienische Belehrung von Vorteil fürs Leben, soweit dies bei dem jugendlichen Alter, selbst der Schüler der ersten Klasse, möglich ist. Für kleine, noch nicht schulpflichtige Kinder müssen Kindergärten bestehen, und die Eltern, namentlich wenn beide auf Arbeit gehen, müssen das Recht haben, ihre Kinder dort unentgeltlich unterzubringen."

Von dem naturkundlichen Unterricht heißt es (S. 137): „Dieses Gefühl der Liebe und Verehrung für die Natur sollte von Kindheit auf in uns gepflegt werden. Vor allem müßte uns die Schule hierfür besser ausstatten, als es jetzt geschieht, wo aller Unterricht in der Naturkunde sich auf lateinische Tier- und Pflanzennamen, auf ein Einpauken der Zahl der Staubfäden usw. bezieht. Das Hauptziel dieses Unterrichts müßte es sein, Liebe und Verständnis für die Natur zu erwecken, für ihr ewiges Werden und Vergehen, für ihre Gesetzmäßigkeit und Harmonie in der Bewegung der Weltkörper wie im Bau der kleinsten Blüte, vor allem aber Liebe und Verehrung für ihre Schönheit und Großartigkeit. Die Beschaffenheit des eigenen und fremder Länder, ihr Klima, ihre geographische Charakteristik, Geologie, Bergbau, Erzschmelzung, Waldwirtschaft, Ackerbau, Viehzucht — alles dieses müßte dem Verständnis vermittelt werden durch freie, nicht zu trockene (warum überhaupt trockene? Ref.) Bücher sowie durch Ausflüge und Spaziergänge."

Das alles sind goldene Worte, Forderungen, welche der naturkundliche Unterricht in seiner alten, veralteten Form, solange der g e b u n d e n e Lehrplan besteht, nicht auch nur von weitem erfüllen kann. Endlich erwähne ich noch eine treffliche Stelle, welche sich auf die allgemeine Stumpfheit der Geister und den leidigen, allein herrschenden Intellektualismus bezieht (S. 124): „Die versumpften Jugendjahre sowie das hastige, allzu unersättliche Erwerbsleben der Gegenwart und die ausschließliche Pflege des Verstandes haben unserer Männerwelt mit so vielen anderen Lebensfreuden auch das Verständnis und den Genuß der schönsten und reizvollsten Eigenschaften des weiblichen Wesens geraubt."

Diesen gesunden Anschauungen gegenüber, die man durchweg unterschreiben kann, muß es umso lebhafter befremden, wenn der Verfasser an einer Stelle noch eine Verschärfung des Beleidigungsparagraphen fordert. Diese scharfen Strafbestimmungen für sogenannte Beleidigungen erscheinen uns vielmehr wie unser falscher (mittelalterlicher) Ehrenkodex überhaupt als ein trauriger Rest des Mittelalters! Gegenüber den unglaublich geringfügigen Strafen für M i ß h a n d l u n g von Menschen und Tieren muß vielmehr die scharfe Ahndung sogenannter Beleidigungen, die keinem Menschen einen merklichen Schaden zufügen, als etwas Empörendes, unglaublich Rückständiges erscheinen. Große Philosophen wie Sokrates, Kant, Schopenhauer, neuerdings Ostwald, haben längst darüber das Richtige gesagt. Gerade unsere besten Schriftsteller, Kritiker, Philosophen haben unter dieser lächerlichen Beleidigungswut unendlich zu leiden; denn sie, die berufen sind, das Schlechte nach Gebühr an den Pranger zu stellen, werden durch den Beleidigungsparagraphen zu einem höflich-konventionellen Ton gezwungen, der sie verhindert, das wirklich Schlechte und Philosophaster jeder Art auch mit ge-

bührender Schärfe zu geißeln. Hier wie überall müßte völlige Freiheit des Wortes herrschen im Interesse der Wahrheit und des Rechtes. Von diesem entschiedenen faux pas abgesehen, kann das Buch nur der Öffentlichkeit empfohlen werden.

Berlin. Georg Wendel.

R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. 9. vielfach umgestaltete Auflage. Leipzig 1911. Veit & Co.

Der Wunsch, den der Verfasser beim Erscheinen dieses Buches hegte, es möge „alle Gebildeten antreiben, bei einer Frage, die so sehr unser eigenes Glück angeht, eine Fühlung mit den Meistern des Gedankens zu gewinnen", hat sich in glänzender Weise erfüllt. Das Werk ist, wie schon äußerlich die rasch aufeinander folgenden Auflagen beweisen, ein Lieblingsbuch der weitesten Kreise geworden. Es ist daher überflüssig, zu seinem Lobe etwas zu sagen. Nur darauf möchte ich kurz hinweisen, daß es auch diesmal von der unermüdlich weiter forschenden Arbeitskraft seines Verfassers ein überaus beredtes Zeugnis ablegt. In glänzender Weise sind die neuen religionsgeschichtlichen Forschungen verwertet, und wir erhalten eine tiefblickende und doch abgeklärte Darstellung des werdenden Christentums. Dazu ist in Einzelheiten sorgfältig gefeilt und geklärt: Eckhardt wird eingehender gewürdigt, das Bild der Anschauung Luthers „präziser gestaltet"; Shaftesbury ist gebührend behandelt, ein Abschnitt über Vico hinzugefügt. Am bedeutsamsten aber ist die wesentliche Umgestaltung der letzten Kapitel, die sich mit den geistigen Strömungen der Gegenwart befassen. Hier sind kräftigere und vollere Töne angeschlagen; hier offenbart sich mit am glücklichsten die geniale Eigenart des Verfassers. So ist schließlich auf der alten Grundlage eine neue, vertiefte Darstellung erwachsen. Wünschen und hoffen wir, daß sie ihren Ruhm und ihre Verbreitung immer weiter und weiter ausdehnen möge.

Bremen. Dr. Bruno Jordan.

Deussen, Die Philosophie der Griechen. Brockhaus 1911.

Dieses langerwartete Glied in der allgemeinen Geschichte der Philosophie, die der Verfasser mit der indischen Philosophie 1894 so glänzend eröffnete, hat —, das muß offen ausgesprochen werden — allgemein enttäuscht. Nach des Verfassers eigener Angabe ist ein Schulbuch daraus geworden, und es fällt somit völlig aus dem gekennzeichneten Rahmen einer großzügigen allgemeinen Geschichte der Philosophie heraus.

Es bleibt nichts anderes übrig, als mit Bedauern diese selbstauferlegte Beschränkung zu konstatieren und zu prüfen, ob dieses Kompendium denn wenigstens seinem Zweck genügt. Im allgemeinen muß anerkannt werden, daß es dem „kleinen" Zeller gegenüber farbenreicher und inhaltvoller ist. Das Bestreben des Verfassers, für die Entwicklung der einzelnen Philosophen weniger die überkommene Tradition als vielmehr die „um ihn und in ihm sich ausbreitende Natur der Dinge" heranzuziehen und wirksam sein zu lassen, ist ebensowohl zu loben als das Bemühen, möglichst urkundlich und sachlich zu verfahren; als eine geschickte Sammlung des vorsichtig und

nüchtern interpretierten Materials wird dieses warm und lebendig verfaßte Elementarbuch Anfängern gewiß große Dienste bieten. Eine Vertiefung des Gewonnenen zunächst mit Hilfe des kleinen Zeller, der die eigentliche philosophische Gedankenarbeit vorführt, und dann vor allem mit Hilfe von Windelband, der in die Tiefen der Problemstellung einführt, ist dann freilich dringend geboten. Jedenfalls steht die klare instruktive Darstellung Deussens hoch über der wenig befriedigenden Darstellung Kinkels. In Einzelheiten hat sie übrigens auch den großen Darstellungen gegenüber Wert. Im allgemeinen freilich ist sie und will sie nichts anderes sein als ein Kompendium. Das möge zu einer gerechten Beurteilung nochmals betont werden. Im letzten Grunde fußt diese Darstellung allerdings mehr auf der älteren Forschung. Da aber die modernen Untersuchungen noch keineswegs abgeschlossen sind, so ist es am Ende kein Schade, wenn für Anfänger die ältere festgewordene Form geboten wird, freilich auf die Gefahr hin, daß manchmal Überholtes stehen bleibt. So kommt z. B. Demokrit entfernt nicht zu seinem Recht. Auch Plotin verdient eine viel tiefere eindringende Behandlung. Ich müßte viel zu viel ausführen, wenn ich Einzelnes hier dartun und begründen wollte. Auch wäre es zwecklos, da dieses Elementarbuch schwerlich die ältere Grundlage vollständig verlassen wird. Auch möchte ich es lieber in dieser Gestalt wissen, als hie und da mit modernen Flicken ausgeputzt. Ich hoffe und wünsche, daß dieses Schulbuch weiten Kreisen gute Dienste leisten wird.

Bremen. Dr. Bruno Jordan.

Alfred Dubuisson, Positivisme intégral: Foi, morale, politique d'après les dernières conceptions d'Auguste Comte. Paris, librairie ancienne et moderne, 1910. in-8⁰. VIII—347. 6 Frcs.

Oeuvre de propagande destinée à faire connaître dans son ensemble la religion positiviste. Depuis la mort de son fondateur, la tradition positiviste est restée ininterrompue; mais il est inévitable que, à notre époque de pragmatisme et d'humanisme, l'attention soit rappelée sur la dernière doctrine de Comte, cette „synthèse subjective", qui, hardiment, partait des besoins du coeur pour donner une orientation nouvelle à la vie intellectuelle, morale et religieuse de l'homme.

Nous ne voulons pas ici résumer cet excellent et fidèle résumé, et il nous semble plus à propos de dire quelques mots de la propagande positiviste. Par sa nature même le positivisme appelle fort peu la discussion; né pour mettre fin à l'âge métaphysique dont la caractéristique est la perpétuelle controverse, il doit s'imposer par la seule exposition; aussi (p. 244) ne cherche-t-il pas à se faire connaître par des discussion publiques ni par des périodiques. D'autre part et malgré les apparences, le positivisme reste moins une doctrine qu'une méthode; aussi n'a-t-il aucune réponse de détail, précise et arrêtée, aux questions sociales concrètes; aussi bien le positiviste ne cherche pas, comme le socialiste à s'emparer de la direction sociale; sa doctrine n'est pas une construction de la société future, mais, fondée sur des données réelles, des instincts innés, elle permet d'apprécier les impulsions sociales plus que de les produire; il se borne donc

volontairement à un rôle consultatif. Aussi le positivisme compte-t-il bien plus sur des „méditations solitaires“ que sur la bataille politique.

Ce sont ces conditions, nous semble-t-il, qui en expliquent à la fois la faiblesse et la force. La faiblesse en haut que parti et qu'école: car il est permis de remarquer que des publications comme celles-ci, si pleines qu'elles soient d'ardente foi, répondent d'une façon trop peu directe aux questions qui intéressent l'opinion publique pour émouvoir celle-ci; on peut tourner le positivisme en plusieurs sens, comme l'ont montré les tentatives des partis traditionnalistes français de prendre un point d'appui dans cette doctrine qui leur paraissait cependant des plus hostiles. C'est ce qui fait aussi sa force; sur certains points, le positivisme a triomphé beaucoup plus que ne seraient portés à le croire ses plus fervents adeptes; mais, pour s'en rendre compte, il faudrait peut-être accorder d'abord, ce qui sans doute est trop demander à ses fidèles, que l'adoration du Grand Fétiche ou l'utopie de la „Maternité virginale“ n'en sont pas inséparables.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Jean de Boeck, Quelques notes pouvant contribuer à une théorie de la détermination sur la base du panenthéisme de Krause. Bruxelles, Lamertin, 1910. in-4⁰. XVI—266 p.

Le panenthéisme de Krause introduit en Belgique par Ahrens et enseigné par Tiberghien manifeste, par cette oeuvre sa vitalité. Les anciennes formules de Krause (dont l'auteur ne dit pas assez ce qu'il doit à Schelling) sont-elles d'accord avec la science et la pensée modernes? L'union et l'opposition de l'absolu (unité) et de l'Infini (multiplicité) qui étaient destinées à résoudre le problème de l'inhérence des êtres en Dieu peuvent-elles servir à exprimer les vérités scientifiques? telle est la foi de M. de Boeck: la première partie du volume contient une classification hiérarchique des êtres faite suivant ce principe que tout être supérieur contient dans son „infinité“ ou extension, les caractéristiques ou, en termes panenthéistes, „l'absolu“ des êtres inférieurs. Une seconde partie contient des notes dont une fort étendue sur les systèmes antimatérialistes et sur le matérialisme de Büchner. L'auteur admet l'éternité de l'âme, la métempsychose (p. 56, 65), et semble reconnaître une valeur mystique à certaines propriétés des nombres (p. 79).

Bordeaux. Emile Bréhier.

O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 5. Aufl. (A. Natur u. Geistesw. 41). Leipzig, Teubner 1911.

Gegen früheren Auflagen ist diese neue des bekannten und geschätzten Bändchens nur durch kleine Zusätze im Abschnitt über Positivismus und Materialismus verändert. Der „Gegenwart" im strengen Sinne ist diese Darstellung eigentlich weniger gewidmet als der Philosophie von gestern: Nietzsche, Fechner, Lotze, Hartmann sind nicht mehr gegenwärtig, Positivismus und Materialismus sterben aus. So ist eine Ergänzung dieses Bandes nötig — der Verlag hat mich selbst mit einer solchen betraut. — Zur Empfehlung von K.s Arbeit braucht bei der 5. Auflage nichts mehr gesagt zu werden.

Otto Braun.

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

## A. Deutsche Literatur.

Apelt, O., Platonische Aufsätze. Leipzig, Teubner.

Baumann, J., Neues zu Sokrates, Aristoteles, Euripides. Leipzig, Veit.

Belart, H., Nietzsches Freundschafts-Tragödie. Dresden, Reissner.

Deter, Ch., Abriß der Geschichte der Philosophie. 11. Aufl. Berlin, Weber.

Falkenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie. 7. Aufl. Leipzig, Veit.

Fichte, J. G., System der Sittenlehre. Philos. Bibliothek. Leipzig, Meiner.

— Transzendentale Logik. Ebda.

Förster-Nietzsche, E., Der junge Nietzsche. Leipzig, Kröner.

Grosseteste, Des Bischofs von Lincoln philosoph'sche Werke. Hersg. von L. Baur. Münster, Aschendorff.

Hasse, K., Von Plotin zu Goethe. Jena, Diederichs.

Heinichen, O., Die Grundgedanken der Freimaurei im Lichte der Philosophie. Berlin, Unger.

Hemsterhius. François philosophische Schriften. Hrsg. von Hilss. Karlsruhe, Dreililien-Verlag.

Höver, H. R., Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Limburg.

Kopp, Cl., Die Philosophie des Hermes, besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte. Köln, Bachem.

Krebs, W., Friedrich von Matthisson (1761—1831). Berlin, Mayer & Müller.

Liebert, A. Spinoza Brevier. Berlin, Reichl.

Lotze, H., Logik. Philosophische Bibliothek. Leipzig, Meiner.

Phalen, A., Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie. Upsala, Akad. Buchhandlung.

Schlesinger, M., Geschichte des Symbols. Berlin, Simion Nf.

Spranger, E., W. Dilthey. Berlin, Borngräber.

Stadler, A., Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Berlin, Dümmler.

Thomsen, A., D. Hume. Sein Leben und seine Philosophie. Berlin, Juncker.

Tönnies, F., Thomas Hobbes. 2. Aufl. Osterwieck, Zickfeldt.

Wasmuth, E., Rousseau. Leipzig, Xenien-Verlag.

## B. Englische und amerikanische Literatur.

Adamson, R., A Short History of Logic. London, Sorley.

Moore, P., Nietzsche. Boston, Mifflin.

Perry, R., Present Philosophical Tendencies. New York, Longmans.

Prabhu Dutt Shástrú. The Doctrine of Máyá. In the Philosophy of the Vedántá. London, Luzac.

Reissner, G., The Egyptian Conception of Immorality. Boston, Mifflin.
Rogers, R., A Short History of Ethics. London, Macmillan.
Royce, J., W. James and other Essays on the Philosophy of Life. New York, Macmillan.
Stirling, A., James Hutchison Stirling, His Life and Work. London.
Ward, J., The Realm of Ends or Pluralism and Theison. Cambridge, University Press.

C. Französische und belgische Literatur.

Aristote, La Métaphysique. Louvain, Alcan.
De Wulf, M. Histoire de la Philosophie Médiévale. Louvain, Revue Néo-Scolastique.
Gilouin, R., La Philosophie d. H. Bergson. Paris, Grasset.
Murat, L et P., L'idee de Dieu dans les Sciences contemporaines. Paris, Téqui.
Seilliere, Schopenhauer. Paris, Bloud.

D. Italienische und spanische Literatur.

Mondolfo, Il materialismo storico di F. Engels. Modena, Formiggini.
Troilo, E., Bernardino Telesio. Roma, Formiggini.
— Un poeta filosofo del 500. Marcello Polingenio Stellato. Roma, Voghera.
Zamboni, G., La filosofia neo scolastica secondo un professore positivista. Verona.

---

# Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.* Bd. 146, H. 2. Pohorilles, Der Vitalismus im Lichte der Prinzipienlehre E. von Hartmanns. Maywald, Über Meinongs Erkenntnistheorie.

*Archiv für die gesamte Psychologie.* Groos, Die Sinnesdaten im „Ring des Nibelungen".

*Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie.* Bd. XXXVI. H 1. Gerhards, Zur Kontroverse Planck-Mach. Rothacker, Zur Methodenlehre der Ethnologie und der Kulturgeschichtsschreibung.

*Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft.* Bd. VII H. 1. u. 2. Börner, Die Künstlerpsychologie im Altertum. Moog, Die homerischen Gleichnisse.

*Revue philosophique.* An. 37. No. 5. Jankélèvitch, Essai de critique sociologique du darwinisme. Rey, Les idées directrices de la physique mecaniste.

*Revue de philosophie.* An. 12. No. 5. Diès, Revue critique d' histoire de la philosophie antique. Le Guyader, Les morales positivistes et la morale thomiste.

— No. 6. De Wulf. Les Courants philosophiques du moyen âge occidental.

*Revue de Métaphysique et de Morale.* An. 20. No. 2. Andler, La philosophie des sciences historiques dans l'Allemagne contemporaine. Rivaud, V. Brochard, philosophe et historien de la philosophie.

*Revue Neo- Scolastique.* An. 19. No. 74. Palhoriès, La natur d'après saint Bonaventure. De Hovre, L'ethique et la pédagogie morale de Förster. Sentroul, Encore le néo-dogmatisme. Henry, Pragmatisme Anglo-Américan et Philosophie nouvelle. Pelzer, Le néo-thomisme italien depuis 1850.

*The philosophical Review.* Vol. 21 No. 2. Proceedings of the Eleventh Annual Meeting of the American Philosophical Association.

— No. 3. Lalande, Philosophy in France in 1911. Lovejoy, The Problem of Time in Recent French Philosophy. Shelton, Jordan and Spencers Unknowable.

*The Hibbert Journal.* Vol. 10. No. 3. Desai, Brahma. More, The occoult obsessions of science-with Descartes. Hügel, The religions philosophy of R. Eucken.

*The Monist.* Vol. 22. No. 2. Garbe, Contributions of Christianity to Buddhism. Poincare, The New Logics.

*Rivista di Filosofia.* An. IV. No. 2. Weiß, Il pensiero di G. Vico.

*La Cultura filosofica.* An. 5. No. 5—6. Masci, Gli „Studi kantiani". Zuccante, Il prof. Tocco e la questione platonica. Mondolfo, La filosofia di G. Bruno e la interpretazione di Tocco. Calo, Gli studi di storia religiosa del Tocco. Sarlo, Il significato del neocriticismo. Zoccoli, Nuovo contrattualismo.

---

# Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Apelt, O., Die Behandlung der Geschichte der Philosophie bei Fries und bei Hegel. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Aszlanyi, D., Welterotik. Naturphilosophie. 1912. Leipzig. Xenien-Verlag.

Bieber, H., Johann Adolf Schlegels poetische Theorie. Berlin. Mayer & Müller.

Bilharz, A., Philosophie als Universalwissenschaft. 1912. Wiesbaden, Bergmann.

Büttner, A., Von der Materie zum Idealismus. Crefeld, A. Fürst Nchf.

Dimmler, H., System der Psychologie. München, Franz Gais.

Drews, A., Geschichte der Philosophie Bd. VI. Leipzig, Göschen.

Driesch, H., Ordnungslehre. 1912. Jena, Diederichs.

Düring, E., Gesammelte Vorträge. 1912. Tübingen, Mohr.

Ebbinghaus, H., Abriß der Psychologie. Leipzig, Veit & Comp.

Eucken, R., Der Wahrheitsgehalt der Religion. Ebd.

Fedeles, C., Versuch über Alisons Ästhetik, Darstellung und Kritik. München, B. Heller.

Frank, E., Rezensionen über schöne Literatur von Schelling und Caroline. Heidelberg, Carl Winter.

Fuente, H. a. d., Wilhelm v. Humboldts Forschungen über Ästhetik. Gießen, A. Töpelmann.

Gerkrath, E., Grundlinien der Ethik. Charlottenburg, A. Glaue.

Hamel, G., Elementare Mechanik. Ein Lehrbuch. Leipzig, Teubner.

Henning, H., Goethe und die Fachphilosophen. 1912. Straßburg, Bougard.

Höver, H., R. Bacons Hylomorphismus. 1912. Limburg, Lahn.

Kastil, A., Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Klatzkin, J., Das Problem der Bewegung in methodischer Bedeutung. Bern, Scheithin & Co.

Mahnke, D., Leibniz als Gegner der Gelehrteneinseitigkeit. 1912. Stade, Pockwitz.

Margraff, N., Der Mensch und sein Seelenleben in den Autos Sacramentales des Don Pedro Calderon de la Barca. Aachen, J. Schweitzer.

Meißner, A., Staat und Religion im Lichte der modernen Ethik. 1912.

Mekler, S., Hellenischer Dichterbund. Leipzig, Veit & Comp.

Monumenta Germaniae Paedagogica Bd. L. Berlin, Weidmann.

Opitz, H. G., Das Christentum im Freilichte der philosophischen Kritik. Leipzig, Quelle & Meyer.

Phalen, A., Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie. 1912. Upsala.

Redslob, R., Die Staatstheorien der französischen National-Versammlung von 1789. Leipzig, Veit & Comp.

Rosalewski, W., Schillers Ästhetik im Verhältnis zur Kantischen. Heidelberg, C. Winter.

Schmit v., E. A., Philosofie der Geschiedenis. Amsterdam, Seyffardt.

Schulze, B., Kleist „Penthesilea" oder von der lebendigen Form der Dichtung. Leipzig, Teubner.

Schwartz, E., Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Erste Reihe. Ebd.

Stadler, A., Logik. Leipzig, Voigtländer.

— Philosophische Pädagogik. Ebd.

Tönnies, F., Thomas Hobbes. 2. Aufl. 1912. Leipzig, Zickfeldt.

Weiß, B., Die Zukunft der Menschheit. 2. Aufl. Leipzig, W. Härtel & Co. Nf.

Windelband, W., Geschichte der antiken Philosophie. 3. Aufl. München, Beck.

Wundt, M., Geschichte der griechischen Ethik. Leipzig, W. Engelmann.

— Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetzes des sittlichen Lebens. Stuttgart, F. Enke.

— Elemente der Völkerpsychologie. Leipzig, A. Kröner.

Ziegler, T., Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung. Leipzig, Göschen.

Znamierowski, C., Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus. 1912. Warschau, Niemira.

B. Englische Literatur.

Cornford, F. M., From religion to philosophy. London, Arnold.

Johnston, H., Views and Reviews from the outlock of au anthropologist. 1912. London, Williams.

Witherspoon, J., Luctures on moral philosophy. 1912. Princeton.

C. Italienische Literatur.

Colozza, G. A., Il metodo attivo nell' „Emilio". Palermo, Trimarchi.

Gnesotto, A., Sul fine-motivo dell' atto morale. Firenze.

— Il piacere nel fatto della compassione. Padova.

Levi, A., La filosofia dell' esperienza. Bologna.

— Studi logici II. Firenze.

Nardi, B., Sigieri di Brabante. Spianate.

Pascal, C., Le credenze d'oltretomba nelle opere letteraria dell' antichita classica. 1912. Catina, Battiato.

Porena, M., Estetica tedesca all' alba del secolo XX. Roma.

Ranzoli, C., Lagnosticismo nella filosofia religiosa. Padova, Drucker.

Vecchio, G. del, Il progresso giuridico. Roma.

## Preisaufgabe.

Die Kantgesellschaft (Geschäftsführer: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger-Halle) schreibt ihre sechste (Eduard von Hartmann-) Preisaufgabe aus, deren Dotierung die Witwe des Philosophen ermöglicht hat. Der 1. Preis beträgt 1500 Mk. und der 2. Preis 1000 Mk. Das von Herrn Professor Dr. Vaihinger-Halle formulierte Thema lautet: „Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart". Preisrichter sind Geheimer Rat Prof. Dr. Windelband-Heidelberg, Prof. Dr. Bruno Bauch-Jena, Prof. Dr. Jonas Cohn-Freiburg i. Br. — Die näheren Bestimmungen nebst einer Erläuterung des Themas sind unentgeltlich und portofrei zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer der Kantgesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48.

# Aufruf.

Eine umfassende Weltanschauung auf Grund des Tatsachenstoffes vorzubereiten, den die Einzelwissenschaften aufgehäuft haben, und die Ansätze dazu zunächst unter den Forschern selbst zu verbreiten, ist ein immer dringenderes Bedürfnis vor allem für die Wissenschaft geworden, dann aber auch für unsere Zeit überhaupt, die dadurch erst erwerben wird, was wir besitzen.

Doch nur durch gemeinasme Arbeit vieler kann das erreicht werden. Darum rufen wir alle philosophisch interessierten Forscher, auf welchen wissenschaftlichen Gebieten sie auch betätigt sein mögen, und alle Philosophen im engeren Sinne, die zu haltbaren Lehren nur durch eindringendes Studium der Tatsachen der Erfahrung selbst zu gelangen hoffen, zum Beitritt zu einer Gesellschaft für positivistische Philosophie auf. Sie soll den Zweck haben, alle Wissenschaften untereinander in lebendige Verbindung zu setzen, überall die vereinheitlichenden Begriffe zu entwickeln und so zu einer widerspruchsfreien Gesamtauffassung vorzudringen.

Um nähere Auskunft wende man sich an den mitunterzeichnen Herrn Dozent M. H. Baege, Friedrichshagen b. Berlin, Waldowstraße 23.

E. Dietzgen, Fabrikbesitzer und philosophischer Schriftsteller, Bensheim. Prof. Dr. Einstein, Prag. Prof. Dr. Forel, Yvorne. Prof. Dr. Föppl, München. Prof. Dr. S. Freud, Wien. Prof. Dr. Helm, Geh. Hofrat, Dresden. Prof. Dr. Hilbert, Geh. Reg.-Rat, Göttingen. Prof. Dr. Jensen, Göttingen. Prof. Dr. Jerusalem, Wien. Prof. Dr. Kammerer, Geh. Reg.-Rat, Charlottenburg. Prof. Dr. B. Kern, Obergeneralarzt u. Inspekteur der II. Sanitäts-Inspektion, Berlin. Prof. Dr. F. Klein, Geh. Reg.-Rat, Göttingen. Prof. Dr. Lamprecht, Geh. Hofrat, Leipzig. Prof. Dr. v. Liszt, Geh. Justizrat, Berlin. Prof. Dr. Loeb, Rockefeller-Institute, New-York. Prof. Dr. E. Mach, Hofrat, Wien. Prof. Dr. G. E. Müller, Geh. Reg.-Rat, Göttingen. Dr. Müller-Lyer, München. Josef Popper, Ingenieur, Wien. Prof. Dr. Potonié, Königl. Landesgeologe, Berlin. Prof. Dr. Rhumbler, Hann.-Münden. Prof. Dr. Ribbert, Geh. Medizinalrat, Bonn. Prof. Dr. Roux, Geh. Medizinalrat, Halle a. S. Prof. Dr. F. C. S. Schiller, Corpus Christi College, Oxford. Prof. Dr. Schuppe, Geh. Reg.-Rat, Breslau. Prof. Dr. Ritter v. Seeliger, München. Prof. Dr. Tönnies, Kiel. Prof. Dr. Verworn, Bonn. Prof. Dr. Wernicke, Oberrealschuldirektor u. Privat-Dozent, Braunschweig. Prof. Dr. Wiener, Geh. Hofrat, Leipzig. Prof. Dr. Th. Ziehen, Geh. Medizinalrat, Wiesbaden.

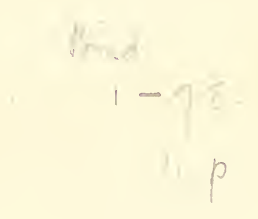
M. H. Baege, Dozent der Freien Hochschule Berlin, Friedrichshagen.
Prof. Dr. Petzoldt, Oberlehrer u. Priv.-Dozent, Spandau.

# Das höchste Gut

## Führer auf den Pfaden der Vollendung

Von

Paul Christian Franze





BERLIN

SW 48, Wilhelmstraße 121.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1912.



# Vorwort.

Hiermit übergebe ich der Allgemeinheit ein kleines Buch, in dem ich den Niederschlag jahrelangen eigenen Erlebens und Nachdenkens zusammengefaßt habe.

Es ist, wenn auch kurz, so doch der Grundriß eines vollständigen Systems der Philosophie. Der Nachdruck liegt aber ganz und gar auf dem Praktischen: auf der Ethik und der Religionsphilosophie. Der theoretische Teil bildet nur die unentbehrliche Grundlegung zu diesen und besitzt demgemäß einen nur kleinen Umfang.

Abweichende Angaben meiner früheren Schriften sind nach denjenigen dieses Buches, als des vollendeteren, zu verbessern. Im allgemeinen aber bildet es eine Bestätigung des früher Veröffentlichten, freilich zugleich auch dessen Vertiefung und Ergänzung.

Bad Nauheim, den 1. Mai 1912.

Dr. med. **Paul C. Franze.**



## I. Kapitel.

### Metaphysik: Der Monismus des Geistes. — Die geistigen Grundklassen. — Die Elektronentheorie. — Die Bilder des Urprinzips.

Gegeben sind uns geistige und körperliche Erscheinungen. Wollen wir daraus, wie es dem metaphysischen Bedürfnis des Menschen zu allen Zeiten entsprochen hat, einen Rückschluß auf den Seinsgrund oder das Prinzip der Welt überhaupt machen, so folgt zunächst als das Natürlichste die Annahme, daß es zwei Urgründe der Welt gibt: einen geistigen und einen körperlichen. So gelangt man also zur Weltanschauung des Naiven oder des gesunden Menschenverstandes, nämlich zum Dualismus.

Allein, abgesehen davon, daß erkenntnistheoretische Erwägungen sich nicht gut mit einer letztendlichen Doppelheit des Urprinzips in Einklang bringen lassen, müssen wir vor Annahme einer solchen Zweiheit des allen Erscheinungen zugrunde liegenden Wesens der Dinge doch fragen, ob sie denn notwendig ist und ob nicht vielmehr aus dem einen der oben angeführten Prinzipien das andere sich zwanglos ableiten läßt, also in ihm schon mit enthalten ist. Dieses letztere zu versuchen, ist denn auch in der Tat von jeher ein übliches Verfahren gewesen. Leitet man aus der Reihe der körperlichen Erscheinungen die geistigen ab, so erhält man die eine mögliche Form einer einheitlichen Weltanschauung, des Monismus, nämlich den Materialismus oder naturistischen Monismus. Schließt man dagegen aus den geistigen Vorgängen auf die körperlichen, so ergibt dieses Verfahren die andere mögliche Art von Einheitslehre, nämlich den Monismus des Geistes. Außer diesem sogenannten konkreten Monismus, bei dem Geistiges und Körperliches zwei verschiedene Seiten eines und desselben Wesens bilden, gibt es noch den sogenannten

abstrakten, nach dem dieses Wesen selbst von beiden verschieden ist. Da aber die einzige Art des letzteren, die einen praktischen Sinn beanspruchen kann, die Energetik, wie wir später sehen werden, als eine Unterabteilung des Monismus des Geistes sich darstellen läßt, so erübrigt es sich, näher auf die Unterscheidung von konkretem und abstraktem Monismus einzugehen.

Der Materialismus ist nun eine schon längst in der wirklichen Philosophie abgetane Lehre. Er scheitert an erkenntnistheoretischen Überlegungen, und das Geistige, das Bewußtsein, läßt sich durchaus nicht auf materielle Vorgänge zurückführen.

Anders verhält es sich aber mit dem umgekehrten Verfahren, der Zurückführung der Körperwelt auf die geistige: dies geht in der einfachsten und zwanglosesten Weise; denn es ergibt sich, daß das Geistige alles enthält, was die Wirklichkeit ausmacht, sofern sie uns überhaupt gegeben ist, bezw. sofern wir sie überhaupt zu denken vermögen. Der Geist besteht nämlich aus den Grundklassen der Erkenntnis, des Willens und des Gefühls. Nun bestimmt nach der neuen Elektronentheorie schon der Physiker die Unterlage der Wirklichkeit als Energie. Es geschieht dies folgendermaßen: Früher nahm man an, daß das Atom der kleinste Baustein der Materie sei. Es gibt ungefähr achtzig verschiedene einfachste Körper, die Elemente genannt werden, und ihre kleinsten nicht weiter zerlegbaren Bestandteile heißen Atome, deren es also ebensoviele verschiedene gibt als Elemente. Seitdem wir aber die Becquerel- und Kathodenstrahlung und die radioaktiven Körper kennen, wissen wir, daß das Atom nicht der kleinste Vertreter der Materie ist, sondern daß die Atome unter geeigneten Bedingungen in noch kleinere Bestandteile zerfallen, die man Elektronen nennt. Diese sind demnach nunmehr für die Physik die kleinsten Bausteine der Welt. Sie lehrt, daß es positive und negative Elektronen gibt und daß das Atom jedes Elementes nur aus diesen unter sich gleichen Elektronen besteht. Nur ihre verschiedene Zahl, Bewegung und Anordnung in den Atomen bedingen deren Verschiedenheit und somit also den Unterschied der verschiedenen Grundstoffe oder Elemente. Des weiteren aber ergeben genaue wissenschaftliche Experimente und Berechnungen, daß das Elektron keine wirkliche körperliche, sondern nur eine scheinbare oder elektro-magnetische Masse hat. Das Elektron selber ist also nicht materieller, sondern energetischer Beschaffenheit. Da es der einzige Baustein der Elemente

und somit der Materie ist, so folgt: das, was uns als Materie erscheint, ist schon rein physikalisch gedacht nichts als räumlich angeordnete Energie. Es gibt freie Energie, den Äther und wirbelartige Erregungen desselben, Kraftzentren in ihm. Das letztere sind die Elektronen. So ist der Standpunkt des Physikers derjenige des dynamistischen Monismus.

Was aber für den Physiker Energie ist, das ist für den Philosophen Wille. Denn der Wille besitzt alle Eigenschaften der Energie: er trägt das Prinzip der Bewegung und Richtung, das der Kraft in sich. Somit enthält der Geist in seiner zweiten Grundklasse, derjenigen des Willens, die Unterlage der Körperwelt, nämlich die Energie.

In seiner dritten Grundklasse, dem Gefühl, besitzt der Geist das Prinzip der Gestalten und Formen, also der materiellen Erscheinungen, dessen, was wir Materie oder Stoff schlechthin oder im eigentlichen Sinne nennen. Es gibt sinnliche, ästhetische, intellektuelle und sittliche Gefühle. Die letzteren drei machen die höheren oder geistigen Gefühle im engeren Sinne aus. Unter ihnen ist das ästhetische Gefühl das unmittelbarste. Gegenstand der Ästhetik sind Formen, Farben, Töne und sichtbare Bewegungen, und zwar die Schönheit und Häßlichkeit in bezug auf sie. Alles das aber ist sinnlich wahrnehmbar. Die Wahrnehmbarkeit durch die Sinne gehört also zum Begriff des Ästhetischen, und zwar bezieht sich das auf die beiden höchsten Sinne, das Gesicht und Gehör. Hinsichtlich des ersteren kommt also das Prinzip des Raumes, der Gestaltung und der Formen, der Farben in Zusammenhang mit dem ästhetischen Gefühl. In seiner dritten Grundklasse, dem Gefühl, und zwar dem ästhetischen, besitzt demnach der Geist das Prinzip der Körperwelt, nämlich der Formen und Farben sowie des Raumes. Das Prinzip der Zeit — das sei der Vollständigkeit halber hier erwähnt — gehört zur zweiten Grundklasse, weil der Wille in seinem Begriff das Prinzip der Bewegung enthält und diese in der Zeit verläuft.

Somit enthält der Begriff Geist alles, was wir kennen oder überhaupt denken können: 1. Geist selber, Bewußtsein, und dessen Inhalt Wille und Gefühl; 2. Energie (Kraft) und 3. Materie oder Körperlichkeit (Stoff). Damit ist die ganze Wirklichkeit auf einen geistigen Seinsgrund zurückgeführt und zugleich auf diese Weise der Monismus des Geistes als die berechtigste Weltanschauung nachgewiesen

Wir müssen stets zwei Bilder am Urprinzip auseinanderhalten:

sein rein geistiges Bild und seine Beziehungen zur erschaffenen Natur oder sein Gesamtbild. Ich betrachte sie nacheinander:

I. Das Urprinzip als reiner Geist. Es hat die drei den Grundklassen entsprechenden Seiten: Erkenntnis, Wille, Gefühl. Sie stehen einander aber nicht in dieser ebenso einfachen als getrennten Weise gegenüber, sondern die Sache ist etwas zusammengesetzter, wie folgt: Das einfachste Urelement der intellektuellen Grundklasse ist noch nicht Erkenntnis, sondern bloß Vorstellung, und zwar selbstverständlich bewußte Vorstellung; denn unbewußtes Geistiges gibt es nicht: das wäre ein Widerspruch in sich selbst. Wir haben also zunächst die drei Grundklassen als bewußte Vorstellung, Wille und Gefühl anzusprechen. Erkenntnis, Vernunft, Logik ist darin noch nicht enthalten. Diese höheren Bestandteile der intellektuellen Grundklasse gelangen erst durch die überragende Stellung in das Urprinzip hinein, die der Wille wie im Geistesleben des Menschen so auch im Begriff des Urprinzips einnimmt. Der Wille ist nämlich unter den primitiven Grundklassen (Vorstellung, Wille, Gefühl) die einzige, die den Begriff des Absoluten in sich trägt. Den drei Grundklassen entsprechen die drei Ideen oder Werte des Wahren, Guten und Schönen. Denn rechte Erkenntnis ist Wahrheit, rechter Wille ist das Gute, und rechtes ästhetisches Gefühl ist Schönheit. Aber in der primitiven ersten Grundklasse ist noch keine Erkenntnis, sondern nur ihr sie mit aufbauender Bestandteil, Vorstellung, vorhanden. Diese hat noch nichts Absolutes, keine Wahrheit in sich. In der primitiven dritten Grundklasse ist aber auch noch kein rechtes ästhetisches Gefühl vorhanden. Denn dazu sind Rhythmus und Harmonie nötig. Der Wille aber trägt von vornherein die Merkmale des Absoluten und Unbedingten an sich: denn zum Begriff des Willens gehört es, daß er Richtung besitzt, also eindeutig und nach einem Endziel verläuft. Beim empirischen menschlichen Willen braucht das freilich nicht notwendig dabei zu sein, aber beim Weltwillen gehört es notwendig zu dessen Begriff, weil ein anderer Wille als Weltwille sich selbst stören und vernichten würde. Ein eindeutig in bestimmte Richtung verlaufender Wille ist absolut. Er ist auch gut: denn er ist ein Wille, der sich selber erhält, während jede andere Beschaffenheit des Willens zu seiner eigenen Vernichtung führen würde.

Mit dem eindeutigen Verlauf nach einem bestimmten Ziel hängen

ferner zusammen Harmonie, d. i. Zusammenstimmung der einzelnen Bestandteile (der Wollungen, die den Gesamtwillen ausmachen) zu einer Ordnung, sowie Rhythmus, d. i. die regelmäßige Wiederkehr gleichartiger Phasen und Zustände.

Der Rhythmus ist daher die Klassik des Geschehens, des Werdens und Vergehens: denn, indem Gleichartiges in steter Wiederholung geschieht, also bei Veränderung und Werden dennoch das Abbild der Unveränderlichkeit wiedergegeben wird, wird das Wesen der Klassik, d. h. des reinen Seins, in die Welt der Wirklichkeit, des Geschehens, übertragen. Daher der wohltuende und beruhigende Eindruck des Rhythmus.

Der Wille nun wird zunächst von den Vorstellungen geleitet. Doch bleibt er nicht ihr gehorsamer Diener, da er eben in seinem eigenen Begriff den des Absoluten besitzt. Er macht sich dadurch von den Vorstellungen frei, reißt sie an sich und stellt sie nunmehr in seine Dienste, nämlich in die Dienste des Guten, Harmonischen, Aufbauenden. Der Wille hat sich auf diesem Stadium die Urelemente des Bewußtseins, die bewußten Vorstellungen, angegliedert. Er ordnet sie dadurch, daß er sie in den Dienst des Harmonischen und Guten stellt, ihnen Richtung verleiht. Er hat sie dadurch logisch, vernünftig gemacht: jetzt sind Erkenntnis, Wahrheit, Vernunft und Logik entstanden! Damit ist die höhere Grundklasse der intellektuellen Sphäre gegeben, die der Erkenntnis mit der ihr zugehörigen Idee der Wahrheit oder des Wahren. Ebenso ist es mit der Schönheit: durch die Harmonie und das Rhythmische kommt in die dritte Grundklasse, das Ästhetische, die Idee der Schönheit hinein.

So ist im geistigen Bild des Urprinzips der Wille der Hauptbestandteil, die „Seele" des Prinzips der Welt. Jetzt haben wir in seinem geistigen Bild die drei höheren Grundklassen des Geistigen mit den Eigenschaften des Absoluten und Unbedingten. Diese drei Grundklassen sind, wie schon erwähnt, die des Intellektuellen oder der Erkenntnis, des Willens und des Gefühls. Dies ist jedoch nur eine vorläufige Bestimmung des geistigen Bilds des Urprinzips, in der es darauf ankam zu zeigen, daß allein der Wille von vornherein das Merkmal des Absoluten besitzt und daß er es ist, der es den andern Grundklassen verleiht, sie dadurch als vollwertige erst schaffend.

II. Das Gesamtbild des Urprinzips oder seine Beziehungen zur erschaffenen Natur. Dieselben Teile, die in dem Urprinzip als reinem Geiste

enthalten sind, sind in entsprechender Weise in der Welt als Ganzem darstellbar, so daß diese sich als ein Abbild ihres geistigen Urgrunds zeigt. Die Welt als Ganzes besteht nämlich aus Geist, Seele und Leib oder Körperlichkeit. Ihr Geist ist das ganze Urprinzip in seinem geistigen Bild, wie ich es unter I geschildert habe. Ihre Seele ist die physikalische Energie (im Weltäther frei vorhanden), die ja, wie wir schon früher gesehen haben, für die Physik, also die Natur, das ist, was für die Philosophie der Wille ist. Der Leib oder die Körperlichkeit der Welt ist die Materie (der Stoff). Ihr Wesen besteht ja, wie auch schon auseinandergesetzt worden ist, in der Raumerfüllung, den Gestalten und Formen. Sie entspricht also der dritten Seite des Urprinzips, seinem ästhetischen Gefühl.

Wenn wir die Welt rein natürlich oder naturwissenschaftlich betrachten, so ist die Energie ihre Unterlage, ihr eigentlicher Kern oder ihre „Seele". Sie nimmt also die entsprechende Stellung ein wie der Wille im rein geistigen Bild des Seinsgrundes der Welt: was dort Mittelpunkt und Seele ist, dessen Darstellung in der Wirklichkeit ist es für diese ebenso.

So ist also festzuhalten, daß das Urprinzip stets aus diesen drei Teilen: Geist, Seele und Leib besteht und daß sie immer nur im Zusammenhang und niemals vereinzelt als Wirklichkeiten vorkommen, d. h. seine drei Seiten Geist, Seele (Energie) und Leib (Materie) sind als die aufbauenden Teile eines untrennbaren Ganzen anzusehen.

Die ganze Wirklichkeit hat also drei Teile: einen geistigen, einen energetischen und einen mechanistischen oder materialistischen. Ihnen entsprechen die drei Reiche des Geistes oder der Ideen, der Energetik oder der Tätigkeit und des Mechanismus oder der Trägheit, die aber auch nicht getrennt vorkommen.

## II. Kapitel.

Erkenntnistheorie und Logik: Idealismus und Realismus. — Der Wahrheitsbegriff. — Einteilung des Geisteslebens. — Stellung der Grundklassen im Urprinzip. — Die Formen der Erkenntnis. — Antwort auf die erste Hauptfrage der Erkenntnistheorie.

Gehen wir auf die primitiven Grundklassen zurück, so ist Lust (zur Grundklasse des Gefühls gehörig) das Ziel des Weltprozesses,

die Vorstellung von ihr sein Ursprung und der Wille nach ihr der Prozeß selbst, der ausführende Teil. Der Wille ist zunächst die genaue Abbildung der Vorstellungen, bis er sich diese später angliedert, aus ihnen Erkenntnis macht und das zuerst unbestimmte Ziel der Lust vernünftig und bestimmt gestaltet. Dabei ist immer ein logisches und nicht ein zeitliches Früher und Später gemeint. Hier haben wir nur festzuhalten: Was auf der einen Seite Vorstellung und somit Bewußtsein ist, das ist auf der andern Seite Wille. Es ist Bewußtsein und sein Inhalt. Der Wille ist die Unterlage der Energie, diese diejenige der Körperwelt. Der Wille ist also für das rein geistige Bild des Urprinzips, mit dem wir es hier allein zu tun haben, die Unterlage der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit, das ist nichts anderes als die Summe der Tatsachen: die einzelnen Wollungen sind also gleichgeltend mit dem Inbegriff der Tatsachen, welche die Wirklichkeit ausmachen. Da jene Wollungen nur der Inhalt von Bewußtsein, nämlich von ihrer andern Seite aus gesehen Vorstellungen sind, so folgt daraus der idealistische Charakter aller Erkenntnis. Dabei geht das ganze Urprinzip rein in den Erscheinungen auf, und hinter diesen bleibt nichts mehr übrig. Was draußen in der Welt Körper ist, dasselbe ist seinem Wesen nach Wille und auf der andern Seite Vorstellung. Auf die erste Hauptfrage der Erkenntnistheorie: Was ist Erkenntnis? erhalten wir also die Antwort: Erkenntnis ist nicht eine Abbildung der materiellen Körper als solcher, sondern verschieden von diesen. Freilich ist die bloße Vorstellung noch keine Erkenntnis, der bloße Wille noch kein Körper. Vielmehr entsteht Erkenntnis erst durch die Ordnung der Vorstellungen als der Erkenntnisbestandteile durch den Willen und kommen die Körper erst durch die Formgebung durch das ästhetische Gefühl, nachdem diesem seinerseits durch den Willen Absolutheit mitgeteilt worden ist, zustande. Aber die Bausteine der Erkenntnis sind eben auf der einen (innern) Seite Vorstellungen, auf der andern (äußern) Seite Wollungen. Es komme zur ersteren die Ordnung durch den Willen, zur andern die Formgebung durch das Ästhetische hinzu, so entsteht Erkenntnis. Demnach besteht das oben Gesagte zurecht: Erkenntnis ist ihrem Wesen nach idealistischer Art. Die Körperwelt ist eine Erscheinung aus Willen und ästhetischem Gefühl aufgebaut. Die Erkenntnis dieser Erscheinung besteht aus den durch den Willen geordneten Vorstellungen, die jenen Wollungen und jenen ästhetischen Formgebungen entsprechen.

Das einheitliche Bewußtseinsgewölbe, das einen solchen Vorstellungszusammenhang wie eine Kuppel überspannt, ist die Erkenntnis.

Da aber die Vorstellungen genaue Abbilder der Unterlagen der Tatsachen, nämlich der Wollungen, sind, so folgt daraus ein ebenso realistischer als idealistischer Charakter der Erkenntnis. Was auf der einen Seite Vorstellung ist, das ist auf der andern Seite Tatsache oder Ding — immer die kleine aber wesentliche Ergänzung hinzugedacht, daß die Ordnung der Vorstellungen durch den Willen und die Formgebung an die Wollungen durch das seinerseits zuvor vom Willen vervollkommnete ästhetische Prinzip stattgefunden hat. Bei alledem handelt es sich natürlich niemals um ein zeitliches, sondern stets um ein logisches Früher: die Ordnung und Gestaltung liegt im Urprinzip als solchem zu jeder Zeit, sie geht nur logisch der Erkenntnis einerseits, der Bildung der Körperwelt anderseits voraus.

Die Körperwelt besitzt also genau dieselbe Wirklichkeit wie die geistige: sie ist ein Teil des Urprinzips: die Formen der Erkenntnis liegen im Urprinzip selbst. Damit ist aber die Wirklichkeit der Erkenntnis und der Körperwelt wieder hergestellt: alles in allem ist die Welt eine Erscheinung, ist sie idealistischer Art sowohl metaphysisch, als auch erkenntnistheoretisch; aber dieses ganze Phänomen ist in allen seinen Teilen gleichermaßen wirklich. Die Erscheinungen sind im Urprinzip schon als solche gesetzt. Auf die erste oben angegebene Hauptfrage der Erkenntnistheorie ergibt sich demnach auch die Antwort: Erkenntnis ist getreue Abbildung der Wirklichkeit: die Vorstellung entspricht durchaus dem Ding.

Die zweite Hauptfrage der Erkenntnistheorie: Wie wird Erkenntnis gewonnen? kann erst bei der Behandlung der menschlichen Erkenntnis im engeren Sinne in Angriff genommen werden.

Erkenntnis, Wahrheit, Logik, Vernunft bedeuten dasselbe. Nach dem Vorausgegangenen sind sie nicht so sehr Eigenschaften der Vorstellungen, als vielmehr solche des Willens: er ist das Absolute, er zugleich auch die Unterlage der Tatsachen. In den Tatsachen liegt also die Wahrheit, die Logik und die Vernunft! Damit ist die Summe aller Tatsachen gemeint, und daher ist der Wahrheitsbegriff trotz jener Behauptung nicht ein relativistischer, sondern ein absolutistischer. Dem Menschen sind natürlich nur ein kleiner Teil der Tatsachen gegeben. Aber der Weltwille vertritt den Inbegriff der Tatsachen

zu allen Zeiten. In diesem Sinne ist der Wahrheitsbegriff trotz seiner Bindung an den Begriff der Tatsachen ein durchaus absolutistischer.

Hierbei habe ich zunächst nur vom Willen allein gesprochen, da er der mittelständige und absolutistische Bestandteil im Urprinzip ist. Man darf aber auch hier wie niemals vergessen, daß das Urprinzip immer als Ganzes zu nehmen ist, wenn man die wahre Wirklichkeit erfassen oder von ihr handeln will. So ist auch bezüglich der Beurteilung des Begriffs der Wahrheit, der Vernunft und der Logik das Urprinzip als Ganzes ins Auge zu fassen: dieses als Ganzes ist ein vernünftiges Wesen; denn es hat, wie aus allem Vorangehenden klar geworden sein muß, alle Bestandteile der Wesenhaftigkeit an sich: Geist, Seele und Leib. Demnach: Erkenntnis, Wahrheit, Vernunft und Logik ist nichts anderes als das Urprinzip selbst von einer Seite aus betrachtet. Auch hierdurch ist der durchaus absolutistische Charakter des Wahrheitsbegriffs bestätigt.

Die Einteilung des Geisteslebens ist die folgende: Es gibt drei Grundklassen alles Geistigen oder Psychischen überhaupt; diese sind:

I. Grundklasse: Erkenntnis oder Intellekt;

II. Grundklasse: Wille;

III. Grundklasse: Gefühl als sinnliches, ästhetisches, ethisches und intellektuelles Gefühl. Erstere beiden sind die unmittelbaren, letztere beiden die mittelbaren Gefühle. Das Urbild des Gefühls höherer Ordnung ist daher das ästhetische Gefühl. Alles Gefühl besteht aus Lust und Unlust. Demnach gibt es sinnliche, ästhetische, ethische und intellektuelle Lust und Unlust. Ästhetische Lust ist diejenige an der Schönheit, ethische diejenige am Guten, intellektuelle diejenige an der Wahrheit, bezw. an der Erkenntnis. Gegenstand des ästhetischen Gefühls und Urteils sind Schön und Häßlich in bezug auf Formen, Farben, Töne und sichtbare Bewegungen.

Es gibt des weiteren in jeder Grundklasse eine erste oder höhere und eine zweite oder niedere Stufe. Diese sind:

I. oder höhere Stufe, die vollkommene, logische, vernünftige, geistige im engeren Sinne von Geist (gegenüber den niederen geistigen oder psychischen Erscheinungen), rationale, klassische, göttliche;

II. oder niedere Stufe, die unvollkommene, psychologische, verstandesmäßige und sinnliche, irrationale, romantische, animale.

In jeder Grundklasse sind also diese beiden Stufen vertreten.

Der Haupteinteilungsgrund des Geisteslebens ist also der Unterschied zwischen Logik und Psychologie oder zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, und nicht etwa derjenige zwischen rational und irrational. Vielmehr gilt das Rationale und Vernünftige, Logische nicht etwa bloß für die Grundklasse der Erkenntnis oder des Intellekts, sondern auch für diejenigen des Willens und des Gefühls ebensogut. Demnach gibt es auch einen logischen Willen und logische Gefühle, und zwar sind das eben der Wille und das Gefühl der ersten Stufe. Es ist klar, daß im Urprinzip überhaupt nur die höhere Stufe vorkommt. Die niedere gilt nur für das Geistesleben von endlichen Geschöpfen, in erster Linie also (soweit es uns bekannt ist) für dasjenige des Menschen und der Tiere. Sie ist Gegenstand der Psychologie. Der Wille der ersten Stufe ist ja als solcher logisch und absolut. Durch seine Absolutheit schafft er eben das Logische. Die Gefühle der ersten Stufe sind die Lust an der wirklichen Erkenntnis oder Wahrheit, an dem wirklich Guten und an der wirklichen Schönheit sowie die Unlust an der Lüge, der mangelhaften Erkenntnis und dem Nichtwissen, an dem Bösen und Fehlen des Guten, an der Häßlichkeit und dem mangelhaft Schönen.

Des weiteren sind in jeder Stufe zwei Sphären aufzeigbar; diese sind:

I. Die intellektuelle Sphäre;

II. Die emotionelle Sphäre.

Die intellektuelle Sphäre besteht in jeder Stufe aus der Grundklasse der Erkenntnis oder des Intellekts, die emotionelle aus denjenigen des Willens und des Gefühls. In der höheren Stufe ist also auch die emotionelle Sphäre logisch, vernünftig, rational, göttlich, durchgeistigt: um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hierauf besonders aufmerksam gemacht.

Den drei Grundklassen entsprechen hinsichtlich ihrer ersten Stufe die drei Ideen oder Werte; diese sind:

I. Die Idee oder der Wert des Wahren;

II. Die Idee oder der Wert des Guten;

III. Die Idee oder der Wert des Schönen.

Der Grund, warum die Ideen oder Werte sich nur auf die höhere Stufe beziehen, liegt darin, daß es zu ihrem Begriffe gehört, vollkommen zu sein.

Ich komme jetzt zur Bestimmung der endgültigen Stellung der Grundklassen im Urprinzip. Darin ist freilich Metaphysik enthalten; aber da es zur Einteilung gehört und außerdem hier in den Zusammenhang paßt, so möge es an dieser Stelle Platz finden.

Wir haben als die oberste Einteilung des Urprinzips sein rein geistiges und sein Gesamtbild unterschieden; wir finden nun des weiteren folgendes:

### A. Das rein geistige Bild des Urprinzips.

In ihm ist auseinanderzuhalten:

I. Der Anblick der Erkenntnis; er besteht aus:
1. Vorstellungen als Prinzip des Bewußtseins.
2. Willen als Prinzip des Absoluten und somit der Kausalität, ferner als Prinzip der Bewegung und somit der Zeit.
3. Gefühl als Prinzip der Ästhetik und somit des Raumes.

II. Der Anblick der Liebe; er besteht aus:
1. Vorstellungen, als Prinzip des Bewußtseins.
2. Willen als Prinzip der Hinneigung (Liebe).
3. Gefühl als dem Gegenstand der Liebe (Lust).

III. Der Anblick der Freude; er besteht aus:
1. Vorstellungen als Prinzip des Bewußtseins.
2. Willen als Subjekt der Lust (Freude).
3. Gefühl als Prinzip der Lust (Freude).

### B. Das Gesamtbild des Urprinzips.

Es spiegelt das rein geistige Bild wider und stellt außerdem dessen Beziehungen zur erschaffenen Natur dar, beides, wie folgt: Das Gesamtbild besteht aus den drei Reichen; diese sind:

I. Das Reich des Geistes, der Ideen und der Freiheit. Es ist die Widerspiegelung des ganzen rein geistigen Bilds im Gesamtbild. Wie in jedem Anblick der Wille der Mittelpunkt ist, so ist unter allen Anblicken der dem Willen entsprechende wiederum der Mittelpunkt des ganzen rein geistigen Bilds. Es ist dies der Anblick der Liebe. Im Gesamtbild (B) ist also im Reich (I) des Geistes die Liebe der mittelständige Teil, der wichtigste Begriff. Es ist der rein geistige, logische Begriff der Liebe, der hier allein gilt; alle Erotik fehlt völlig.

Erotik definiere ich als die psychologische (sexuelle) Behaftung der Liebe im Geistesleben. Selbstredend kommt sie daher nur im Menschen vor, nicht im Urprinzip als Geist.

II. Das Reich der Energie, der Tätigkeit. Es ist die Widerspiegelung des mittleren Anblicks. Wiederum ist die Liebe der Mittelpunkt, wie es diesem Anblick überhaupt entspricht. Hier handelt es sich im Gesamtbild, also in der erschaffenen Natur, um den physikalischen Begriff der Liebe. Dieser ist Anziehung und Abstoßung. Diese letzteren Eigenschaften sind der Willensnatur der Energie angemessen.

III. Das Reich des Mechanismus, der Materie. Dieses ist die Widerspiegelung des dritten Anblicks. Auch hier ist die Liebe der Mittelpunkt, aber in diesem Reich äußert sie sich als Selbstverleugnung, und zwar aus folgendem Grund: Im Urprinzip, mit dem wir es hier allein zu tun haben, kommt nur die höhere Stufe des Geisteslebens in Frage. Die Liebe im rein materialistischen Sinne könnte nur als Habgier, als die Sucht der Aneignung von materiellen Dingen, als Trieb zur Bereicherung des materiellen Ichs mit Dingen, die diesem passen, sich äußern. Wenn demnach die Vollkommenheit des Urprinzips in das Reich der Materie entworfen gedacht werden soll, so kann die Liebe sich in diesem Reich lediglich als Preisgebung des Materiellen, also als Selbstverleugnung offenbaren. Warum aber überhaupt die Liebe auch in diesem Reich im Mittelpunkt stehen muß, das geht daraus hervor, daß der Wille stets der mittelständige Teil ist. Er ist letzten Endes Wille, d. h. Hinneigung, Liebe, zur Lust und Freude. Da es sich aber um die Vollkommenheit des Urprinzips handelt, die hier projiziert wird, so kann es sich unmöglich vorwiegend um Willen oder Liebe zur Sinneslust handeln, die für die Materie passend wäre. Es muß sich also um die Umkehr des Willens von der Richtung handeln, die im Reich der Materie ihm natürlicherweise am meisten zukommen würde, und um seine Hinlenkung auf das Absolute, Unbedingte, wie es dem Willen im Urprinzip entspricht. Als Liebe begriffen bedeutet das Selbstverleugnung. Außerdem kommt für die höhere Stufe des Willens als Liebe im Reich der Materie die Liebe zu den schönen Formen, Farben, also zur ästhetischen Lust hinzu. Der Anblick der Freude ist also im Reich der Materie (im Gesamtbild) widergespiegelt als Freude an der Preisgebung des Niederen und dann auch als Freude an den schönen Formen, Farben, Tönen und sichtbaren Bewegungen.

Alle drei Reiche kommen nur vereint vor.

Jedem Reich entspricht eine Weltanschauung; die möglichen Weltanschauungen sind demnach:

I. Idealismus;

II. Energetik;

III. Materialismus.

Keine dieser Weltanschauungen kann also für sich eine vollkommene Wiedergabe der wahren Wirklichkeit in Urteilen über Begriffe und Tatsachen sein. Denn, da jede einem wirklichen Reich des Seienden entspricht, so muß notwendig der Versuch, von dem einen Reich aus allein die Welt zu begreifen, zu einer einseitigen Auffassung führen. Vielmehr wird die wahre Weltanschauung allen drei Reichen gerecht werden, also Idealismus, Energetik und Materialismus umfassen müssen. Letzten Endes erst wird der Idealismus als die umfassende Weltanschauung sich aufzeigen lassen, gerade wie das Gesamtbild des Urprinzips sich aus seinem rein geistigen Bild deuten läßt. Die Energetik wird sich freilich als praktisch unbrauchbar erweisen.

Alle die in dieser ganzen Einteilung gebrauchten Bezeichnungen sind nun Termini oder Kunstausdrücke. Sie werden daher von mir in dieser ganzen Abhandlung stets in eindeutigem Sinne verwendet und bezeichnen immer genau dasjenige, was in der Einteilung angegeben worden ist, und nie etwas anderes, und umgekehrt wird nie ein ähnliches anderes Wort an Stelle der Kunstausdrücke gebraucht werden.

Im Urprinzip sind also sowohl die Formen, als auch der Stoff der Erkenntnis. Der Stoff ist im rein geistigen Bild der Wille, im übrigen die Energie, von der ja physikalisch und sinnes-physiologisch betrachtet die Empfindungen vermittelt werden. Diese sind Wahrnehmungsvorstellungen von einfachstem körperlichem Inhalt; das deckt sich aber wieder vollständig mit dem, was ich früher dargelegt habe. Denn ihm gemäß ist das, was auf der einen Seite Wille ist, auf der andern Vorstellung. Die Formen sind Raum, Zeit und Kausalität. Der Raum ist gegeben durch die dritte Grundklasse, das Ästhetische, die Zeit durch die zweite, den Willen oder die Energie, die Kausalität durch die Absolutheit des Willens und durch ihn des Urprinzips als Ganzen. Denn das Wesen der Kausalität ist die Notwendigkeit des

Folgens oder Zugleichseins von Ereignissen. Die Absolutheit des Willens aber enthält in ihrem Begriff diese Notwendigkeit.

## III. Kapitel.

## Naturphilosophie: Der abstrakte energetische Monismus. — Die Weltseele.

Nach dem Übergang des Geistes in den Weltprozeß ist nunmehr die Energie die wahre Wirklichkeit, das Wesen der Dinge. Von diesem Standpunkt aus läßt sich ein abstrakter energetischer Monismus durchführen: die geistigen Erscheinungen, die wir in uns selbst beobachten und im Anschluß daran bei den übrigen Menschen und den Tieren voraussetzen, sind dann Umformungen der physikalischen Energie in geistige: das Geistige ist nichts anderes als eine Art der gewöhnlichen Energie. Zunächst scheint dies nun zweifellos wirklich richtig zu sein: denn die geistige Arbeit, die das Gehirn leistet, ist mit Stoffverbrauch verbunden. Lombard untersuchte nach James' Bericht 60 000 Fälle und fand, daß alle geistigen Anstrengungen Erwärmung des Körpers, und zwar vorwiegend der mittleren Kopfgegend, bis zu 1° Fahrenheit hervorriefen. Die Gehirnarbeit beruht demnach zweifellos auf Energieumformung. Damit wäre nun freilich noch nicht bewiesen, daß ein direkter Übergang physikalischer Energie in Geist stattfände; denn es könnte die mit dem Denken verbundene Gehirnarbeit einfach darin bestehen, körperliche Veränderungen im Denkorgan herzustellen, denen eben Geistiges entspricht. Allein, nach den Voraussetzungen dieses Buches können wir nicht umhin, den wirklichen Übergang des einen in das andere anzunehmen: bei der Gehirnarbeit, so müssen wir es auffassen, findet die Einstellung der Wollungen, die ja das Wesen aller Materie sind, so statt, daß ihnen Vorstellungskomplexe entsprechen, über die sich eine Bewußtseinskuppel wölbt, die gleich Erkenntnis ist. Ist dabei Energie verbraucht worden, so geschah es, um Wollungen, also Geistiges, herzustellen, die auch die unmittelbaren Unterlagen von Erkenntnis darstellen.

Wenn wir demnach auch durchaus annehmen müssen, daß unmittelbare Energieumformungen nach beiden Richtungen, von der physikalischen zur geistigen Energie und umgekehrt von dieser zu

jener. stattfinden, so bleibt dennoch der Geist die Urtatsache, die sich nicht aus der physikalischen Energie deuten läßt, während aber diese zwanglos aus jenem abgeleitet werden kann. Es bildet demnach der abstrakte energetische Monismus eine Unterabteilung des konkreten Monismus des Geistes. Nach dieser Feststellung bleiben wir jetzt bei der Energie und bestätigen den energetischen Monismus. Die Energie ist die Weltseele: diese stellt die Verbindung her einerseits mit dem Geist, anderseits mit den Erscheinungen, ist doch die Energie auf ihrer einen Seite Wille (= Geist), auf ihrer andern Gestalt und Form (= Körper, Materie). Denn nach der Physik ist tatsächlich Energie das Wesen der Materie. Die Gestaltungskraft der dritten Grundklasse muß allerdings hier auch noch in Tätigkeit treten, um die Körperwelt hervorzubringen. Aber diese erhält die dritte Grundklasse in Vollkommenheit auch wieder erst durch die Absolutheit des Willens, wie wir gesehen haben, so daß sich letzten Endes auch die Körperlichkeit auf diesen zurückführen läßt.

In der praktischen Erfahrung besteht der Dualismus von Geist und Materie: die Energie stellt nach Vorstehendem auch die Verbindung zwischen jenen beiden her.

Die Energie ist vom physikalischen Standpunkt aus die Urmaterie. Sie besteht als der Weltäther überall im Weltenraum und durchdringt als solchen auch alle Körper. Wo der Äther gewisse Veränderungen in Gestalt wirbelartiger Bewegungen erleidet, ist das Elektron entstanden, das ja den Baustein für alle Atome bildet. Nach Lord Kelvin ist das, was wir Materie nennen, demnach nur der Ort der Punkte, in welchem der Äther durch wirbelartige Bewegungen erregt ist.

## IV. Kapitel.

### Anthropologie: Zusammensetzung des Menschen. — Seine wesenhafte Seele. — Vervollständigung der Erkenntnistheorie: Antwort auf deren zweite Hauptfrage.

Wie die Welt als Ganzes so ist auch der Mensch zusammengesetzt: Makro- und Mikrokosmos. Die Welt besteht aus Geist, Seele und Leib. Ihre Seele ist die Energie des Physikers; ihr Leib sind die

wahrnehmbaren Körper, die Erscheinungen, die den Sinnesorganen sich darbieten, wo auch immer solche ihnen gegenüber gestellt werden, die Materie. An der Richtigkeit dieser beiden Deutungen ist ja kein Zweifel. Es ist einer der gewissesten Sätze der Naturwissenschaft, daß Materie stets in untrennbarem Zusammenhang mit Energie vorkommt: wo Materie, da auch Energie, während umgekehrt letztere auch frei vorhanden ist. Für unsere Erfahrung kommt auch Geist nur in dem untrennbaren Zusammenhang mit Körpern, und zwar lebenden vor. Es ist daher die uns bekannte organische Welt, in der für unsere Erfahrung Geist allein vorhanden ist. Des näheren sind es die Menschen und die Tiere sowie auch die Pflanzen insofern, als wir annehmen müssen, daß auch sie ein Sinnesleben bestehend aus Empfindungen, also den niedersten geistigen Vorgängen, besitzen. Da aber das Prinzip der Welt als Geist aufgezeigt wurde, so gilt der Satz, daß auch in den anorganischen Körpern und der freien Energie Geist steckt. Als Ausgangspunkt für die anthropologische Betrachtung genügt diese kurze Auseinandersetzung.

Der Mensch besteht also sicher aus Geist, Seele und Leib: das ist reine Erfahrung, sofern die Energie auch bei ihm als seine Seele aufgefaßt wird: denn, daß überall, wo Materie vorkommt, dort auch Energie ist, ist naturwissenschaftliche Tatsache. Es kommt nun nur darauf an, zu zeigen, daß sich diese Bestandteile in ihm ebenso verhalten wie im Urprinzip, bezw. in der Welt oder dem Makrokosmos. Daß der Geist des Menschen aus den drei Grundklassen des Intellekts oder der Erkenntnis, des Willens und des Gefühls besteht, ist noch reine psychologische Erfahrung, besitzt also den Gewißheitsgrad von physischer Sicherheit. Es ist eine Erkenntnis, die aus der empirischen Psychologie gewonnen ist. Ob das Gefühl nur aus Lust und Unlust besteht, ist eine Streitfrage unter den Psychologen. W u n d t nimmt z. B. folgende einfachste Gefühle an: Lust und Unlust, Spannung und Lösung, Erregung und Beruhigung. Soweit es mir aber bekannt ist, sind dagegen die meisten Psychologen der Ansicht, daß Lust und Unlust allein die Grundgefühle ausmachen, und daß alle andern demnach sich auf diese beiden zurückführen lassen. Dies ist auch meine eigene Überzeugung.

Daß im Geiste des Menschen der Wille die überragende praktische und daher mittelständige Stellung einnimmt, wie ich es für das Urprinzip in deduktiver Weise erkannt und dargestellt habe, ist wiederum

reine psychologische Erfahrung. Unter den Neueren hat wieder Wundt besonders diese Ansicht vertreten. Er beschreibt auch die psychologische Gewinnung von Erkenntnis („Apperzeption") als einen nach Art einer Willenshandlung verlaufenden Vorgang. Es fällt darin sofort die volle Ähnlichkeit mit meinem deduktiv bei der Betrachtung des Urprinzips gewonnenen Standpunkt auf, daß auch in diesem Erkenntnis vorwiegend eine Leistung des Willens ist.

Auch im Geiste des Menschen sind Vorstellungen (Empfindungen) die Urbausteine oder das Material der Erkenntnis, gerade, wie es für das Urprinzip deduktiv abgeleitet wurde. Wir müssen also auch bei der intellektuellen Grundklasse des Menschen die höhere und niedere Stufe unterscheiden: Vorstellungen und eigentliche Erkenntnisse oder Urteile. In der höheren Stufe der intellektuellen Sphäre seines Geisteslebens besitzt auch der Mensch erfahrungsgemäß die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, die er intuitiv als die einzigen wahren Werte erfaßt, gerade wie es für das An-sich des Geisteslebens rein logisch (deduktiv) abgeleitet wurde.

Wir unterscheiden des weiteren im menschlichen Geistesleben wie beim Urprinzip eine intellektuelle und eine emotionelle Sphäre und in beiden die höhere und die niedere Stufe. In der intellektuellen Sphäre besteht die höhere Stufe aus dem eigentlichen Erkennen, d. h. den logischen Urteilen, also aus der wirklichen Wahrheit, die der Mensch erfaßt. Die niedere Stufe dieser Sphäre besteht aus den übrigen Vorstellungen als den bloßen Unterlagen möglicher Erkenntnis, dem nur verstandesmäßigen Überlegen, den falschen Vorstellungen und Irrtümern (vermeintlicher Erkenntnis), denen kein Untergrund in der Wirklichkeit entspricht. In der emotionellen Sphäre wird die höhere Stufe aus dem durch Vernunft geleiteten Willen und den geistigen Gefühlen (intellektuelles, ethisches und ästhetisches Gefühl), die frei von aller psychologischen Behaftung sind, dargestellt.

Wir finden am Menschen ein rein geistiges und ein Gesamtbild wieder vor wie beim Urprinzip. In ersterem haben wir die Anblicke der Erkenntnis, der Liebe und der Freude oder Lust, die durch die nämlichen Prinzipien ausgemacht werden, wie es im Seinsgrund der Welt der Fall ist. In seinem Gesamtbild besteht der Mensch, wie schon angedeutet, aus Geist, Seele und Leib, denen die Reiche des Geistes, der Freiheit und der Ideen, der Energie und der Tätigkeit, der Materie oder des Körpers entsprechen.

Auf das Gesamtbild des Menschen muß etwas näher eingegangen werden.

Der Weltwille ist in der erschaffenen Natur durch die Energie des Physikers vertreten. Wie im rein geistigen Bild des Urprinzips der Wille dessen Seele und Kern, sein Mittelpunkt ist, so haben wir in der Naturphilosophie gesehen, daß die Energie die Weltseele, der Kern und mittlere Teil der der Wirklichkeit ist. Da überall, wo Materie ist, dort auch Energie mit ihr in Verbindung besteht, und da die Energie als die Seele der Erscheinungswelt aufgezeigt wurde, so folgt: Auch im Menschen muß Energie sein, und sie muß seine Seele darstellen. Dann hat aber der Mensch eine aus einer physikalischen Unterlage bestehende wirkliche Seele. Diese ist also etwas wesenhaft Wirkliches, der Welt der Erscheinungen Angehöriges: sie besteht nämlich aus der Energie des Physikers.

Dieser Schluß ist unabweisbar!

In seinem rein geistigen Bild dagegen ist selbstverständlich der Wille, also die Gesinnung, der Charakter, die Seele des Menschen.

Was auf der einen Seite Vorstellung ist, das ist auf der andern Seite Wille (oder vielleicht besser in dieser Beziehung als einzelne „Wollung" bezeichnet, wie ich es schon früher getan habe); der Wille oder die Wollungen aber sind in der erschaffenen Wirklichkeit Energie, und diese ist wieder die Unterlage der Erscheinungen oder der Körper. Daraus folgt: Der Wille, Charakter, die Gesinnung des Menschen schafft tatsächlich den Zustand seiner energetischen Seele oder umgekehrt: Die energetische Seele des Menschen ist das Abbild des Inbegriffs seiner Willenszustände, ist auf der einen Seite das, was auf der andern Seite sein Gesamtwille ist. Die Vorstellungen haben ja nur Wert als die Unterlagen von Erkenntnissen: sie sollen im Bewußtsein des Menschen zu Erkenntnissen zusammengefaßt werden. Demnach: Klare Erkenntnis und logische Begriffe hinsichtlich seines eigenen wahren und sein-sollenden Wesens und des rechten Willens (das ist des Sein-Sollenden überhaupt) schaffen eine reine und gesunde Seele, die gerade so ist, wie sie sein sollte. Denn sie ist das energetisch-physikalische Abbild des Gesamtwillens, dieser aber dasjenige der Vorstellungen und Erkenntnisse.

Hier muß eine kleine Erläuterung eingefügt werden: Im Urprinzip ist auch der Wille zunächst das Abbild der Vorstellungen; er ist aber das Prinzip der Absolutheit und schafft eigentliche Er-

kenntnis dadurch, daß er die Vorstellungen ordnet. Diese geordneten Vorstellungen sind nunmehr die Grundlage der energetischen Weltseele: denn diese ist ja ihrerseits diejenige der Erscheinungen. Wenn nun diese geordnet als Erkenntnisse, nämlich zusammenhängende Sinneswahrnehmungen, denen Sinn und Bedeutung anhaftet, sich darstellen, so muß ihr Untergrund, d. h. die energetische Weltseele, ebenfalls schon aus geordneten Vorstellungen bestehen: sie müssen ebenso geordnet sein, wie es den Erscheinungen einer harmonischen Körperwelt, als welche sich ja unsere Körperwelt darstellt, entspricht. Gerade so ist es nun auch im Menschen: auch seine energetische Seele muß, um harmonisch und recht zu sein, als ihre geistige Unterlage geordnete Vorstellungen haben. Geordnete Vorstellungen aber sind Erkenntnisse: daher die ungeheure Bedeutung der rechten und völlig klaren Erkenntnis für die Erlangung rechter Willensrichtung einerseits und einer rechten und durchaus gesunden energetischen Seele anderseits. Allein, ein Unterschied besteht doch in dem Verhältnis von Wille zu Erkenntnis zwischen dem Urprinzip und dem Menschen: dort ist der Wille als solcher das Absolute, das unbedingt Rechte und Gute; reißt er die Vorstellungen an sich, so sind sie ohne weiteres zu Erkenntnissen geordnet. Der Wille des Menschen aber ist nicht vollkommen. Erst die Erkenntnis macht den bewußten Willensanteil des Menschen gleich dem absoluten Willen des Urprinzips. So ist die Erkenntnis dasjenige, was sowohl die geistige, als auch die energetische Seele des Menschen reinigt, auf die Stufe des Sein-Sollenden erhebt.

Befinden wir uns hier etwa in einem Zirkel? Der Wille ordnet die Vorstellungen zu Erkenntnissen im Menschen wie im Urprinzip. Bei ersterem kommt aber hier noch hinzu, daß auch umgekehrt die Erkenntnis den Willen reinigt, regelrecht gestaltet: hier handelt es sich aber nicht um einen logischen Zirkelschluß, sondern vielmehr um die Beschreibung einer im tatsächlichen Geschehen vorkommenden Wechselwirkung. Die Vorstellung einer möglichen Erkenntnis tritt ins Bewußtsein. Jetzt wird der Wille darauf gerichtet, diese Erkenntnis zu erlangen. Er schafft sie herbei: sie tritt ebenfalls nach kürzerer oder längerer Zeit ins Bewußtsein: sobald dies geschehen, d. h. sobald die Erkenntnis wirklich klar geworden ist, wirkt sie nun reinigend auf den Willen ein: sie verleiht ihm die rechte Richtung. Die Gesinnung, der Charakter ist nunmehr auf das Sein-Sollende

eingestellt. Das Ziel des künftigen Strebens ist gegeben. Auch die energetische Seele ist zugleich gereinigt, da sie immer die geistige widerspiegelt. Wer einige Übung in der psychologischen Selbstbeobachtung besitzt und außerdem Forscher nach Wahrheit, d. h. nach neuen Erkenntnissen ist, der kann leicht diesen psychologischen Vorgang an sich selber wahrnehmen, wenn er darauf achtet. Freilich bezieht sich das nicht auf diejenigen, die das Forschen als bloße Beobachtung von Tatsachen auffassen. Es stimmt also der beschriebene Vorgang mit der Psychologie der unmittelbaren Erfahrung genau überein. Wechselwirkungen der dargestellten Art kommen häufig in der Natur vor; ihr Urbild ist das bekannte dynamo-elektrische Prinzip von Siemens, das in jedem Physikbuch nachgesehen werden kann.

Tiere sind genau ebenso zusammengesetzt wie Menschen: auch sie haben ein rein geistiges und ein Gesamtbild und in diesem letzteren eine energetische Seele. Ihr Geist ist genau derselbe wie derjenige des Menschen, denn es gibt überhaupt nur einen Geist, nämlich das Urprinzip in seinem rein geistigen Bild. Lediglich von der Höhe und Vollkommenheit der Gehirneinrichtung hängt es ab, wieviel von ihm dem betreffenden Geschöpf organisch einverleibt, insbesondere wieviel in dessen Bewußtsein eingetreten ist. Auch das rein geistige Bild aller Tiere besteht daher aus den Grundklassen des Intellektuellen, des Willens und des Gefühls, und aus den Anblicken der Erkenntnis, der Liebe und der Freude (Lust). Nur handelt es sich eben bei den Tieren um weit niedere Stufen, weil in ihren Gehirnen das vollkommene, reine Geistesleben nur mehr oder weniger unvollständig zum Durchbruch gelangt ist.

Das Reich der Materie oder des Mechanismus ist im Menschen dargestellt durch seinen Leib, seine wahrnehmbare Erscheinung. Es ist demnach unsere nächste Aufgabe, ihre Unterlage zu bestimmen. Wie es die Energie überhaupt für die Körperwelt ist, so ist sie es selbstredend auch für den Leib des Menschen. Das Prinzip der Gestalten haben wir in dem Ästhetischen gefunden, in der Idee der Schönheit. Denn da zum Ästhetischen die wahrnehmbaren Formen gehören, so enthält es das Prinzip des Raumes. Für die Herstellung der harmonischen Erscheinungen der Körperwelt bedarf, wie früher dargestellt worden ist, das ästhetische Gefühl der Ordnung durch den Willen, da dieser allein das Prinzip der Absolutheit besitzt. Die Erscheinung des menschlichen Leibes ist demnach eine Leistung des Weltwillens

in Verbindung mit dem ästhetischen Gefühl, d. h. der Idee der Schönheit. Die nächste Grundlage ist die energetische Seele im Menschen, gerade wie die Weltseele die Unterlage der Körperwelt ist. Das Unvollkommene an dem Leib des Menschen rührt von den Veränderungen her, denen der Weltwille im Menschen und denen somit die Weltseele als Seele des Menschen unterliegt.

So ist der ganze Mensch restlos als eine Leistung des Geistes oder der Ideen des Wahren, Guten, Schönen begriffen, ganz in derselben Weise, wie dies bei der Welt überhaupt der Fall war.

Ich komme jetzt zur Vervollständigung der Erkenntnistheorie und beantworte ihre zweite Hauptfrage: Wie wird Erkenntnis gewonnen?

Derjenige Teil des Weltgeistes, der noch nicht in unserm Gehirn vertreten ist, stellt das allgemeine Unbewußte für uns dar, obwohl er für sich selber durchaus bewußt ist. Derjenige Teil dagegen der menschlichen (oder tierischen) Geistestätigkeit, der unter dem Bewußtsein verläuft, bildet das besondere Unbewußte.

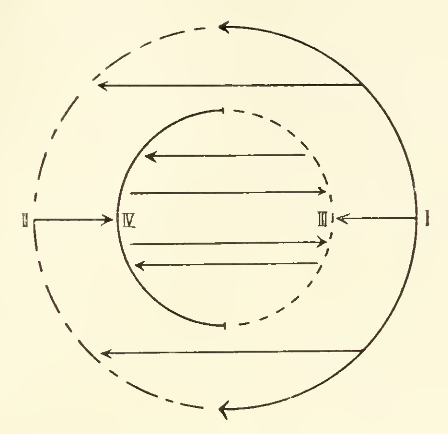
Im allgemeinen Unbewußten ist nun alle Erkenntnis überhaupt, insbesondere auch diejenige der Körperwelt, von vornherein gesetzt. Es enthält die Form der Erkenntnis: Zeit, Raum, Kausalität. Da wir mit dem Weltgeist mittels unseres besonderen Unbewußten zusammenhängen, so fließt uns die Erkenntnis von ihm aus zu. Bei der gegenständlichen Erkenntnis bedarf es aber für ihr Zustandekommen des sinnlichen Anstoßes, der Erfahrung oder Wahrnehmung an der Körperwelt. Abstrakte Erkenntnis entsteht gewöhnlich durch Verarbeitung der Ergebnisse der äußeren Erfahrung. In seltenen Fällen treten aber Erkenntnisse auch unmittelbar aus dem Unbewußten ohne sinnlichen Anlaß in unser Bewußtsein ein.

Auf die zweite Hauptfrage der Erkenntnistheorie erhalten wir also die Antworten: Alle Erkenntnis stammt aus der bloßen Vernunft und besteht von vornherein (ist a priori) und: Fast alle Erkenntnis stammt dennoch zugleich auch aus Erfahrung. Es wird demnach sowohl der Rationalismus, als auch der Sensualismus oder Empirismus bestätigt. Von vornherein ist die Erkenntnis im besonderen Unbewußten vorhanden. In das Bewußtsein gelangt sie (mit Ausnahme von den erwähnten sehr seltenen Fällen) durch die Erfahrung an der Außenwelt, d. h. durch Sinneswahrnehmung.

Wenn nun auch die Erkenntnis der Körperwelt von vornherein im Urprinzip gesetzt ist, so bezieht sich das dennoch nur auf ihre Möglichkeit, auf ihre Bedingungen und Regeln: wirklich wird sie erst in endlichen Geschöpfen erreicht, insbesondere im Menschen. Demnach sind wir im Erkenntnisvorgang die Erschaffer der Körperwelt als einer Erscheinung für den verkörperten Geist. Da aber nur dieser wesenhafte Wirklichkeit besitzt, so ist jene die einzige wirkliche Körperwelt, und lediglich ihre Bedingungen gehen der menschlichen Erkenntnistätigkeit voraus.

Die Vorstellungen (des allgemeinen Unbewußten) sind auf der andern Seite Wollungen und diese wiederum physikalische Energie. Diese letztere vermittelt nun unsern Sinnen die Vorstellungen (oder Empfindungen) der Gegenstände. In beifolgendem Schema des Erkenntnisvorgangs bedeutet der große ausgezogene Halbkreis den Inbegriff der Vorstellungen (somit der Erkenntnis) im allgemeinen Unbewußten, der große unterbrochene Halbkreis dagegen den Inbegriff ihrer Abbilder als Wollungen (Energiezustände), d. h. die Erscheinungswelt. Es stellt ferner der kleine unterbrochene Halbkreis das besondere Unbewußte im Menschen und der kleine ausgezogene Halbkreis das Gehirn dar. Es fließen nun die Vorstellungen des allgemeinen Unbewußten (großer ausgezogener Halbkreis) in das besondere Unbewußte (kleiner unterbrochener Halbkreis) und stellen dort ihre Abbilder, die Wollungen (Energiezustände) her. Letztere bilden zugleich die Seele des Menschen, und zwar sowohl seine geistige (Willen), als auch seine energetische. Von hier aus gelangen die Wollungen in das Gehirn, wo sie sich beim Erkenntnisvorgang in ihre Urbilder, die Vorstellungen, zurückverwandeln. Dies geschieht dann, wenn zu gleicher Zeit durch die Pforten der Sinnesorgane hereingelassen die Energiestöße von der Außenwelt auf das Gehirn auftreffen: diese, ihrem Wesen nach Wollungen, müssen eben zu den Vorstellungen passen, die im gegebenen Augenblick aus dem besonderen Unbewußten in das Gehirn eintreten. Oder vielleicht besser umgekehrt: wenn gewisse Energiestöße aus der Außenwelt durch die Sinnesorgane hineingelassen werden, treten aus dem besonderen Unbewußten die zu ihnen passenden Vorstellungen in das Gehirn ein. Dann entsteht Erkenntnis des betreffenden Gegenstands. Ein geheimnisvoller Vorgang bedingt es, daß, wenn Wollungen (Energiestöße) aus der Außenwelt auf das Gehirn auftreffen, dann stets (beim

gesunden Menschen) gerade diejenigen Vorstellungen aus dem besonderen Unbewußten in es eintreten, die gerade zu jenen passen, und so Erkenntnis möglich machen.




Schema der Erkenntnis.

I. Inbegriff der Vorstellungen und der Erkenntnis im allgemeinen Unbewußten (dem Urprinzip).

II. Inbegriff der Wollungen (Energiezustände) im allgemeinen Unbewußten, und somit Inbegriff der Erscheinungen.

III. Das besondere Unbewußte des Menschen bestehend aus Wollungen als den Abbildern der Vorstellungen in I, somit die Seele des Menschen. Im Gehirn werden diese Wollungen beim Erkenntnisvorgang wieder in I zurückverwandelt.

IV. Das Gehirn des Menschen (oder der Tiere), wo die Wollungen (Energiestöße) aus der Außenwelt auftreffen, mit den aus III auftauchenden Vorstellungen (d. h. in solche zurückverwandelten Wollungen) zusammenkommen, die ihnen in jedem gegebenen Augenblick passend emporgesandt werden. Das Ergebnis ist Erkenntnis des betreffenden Gegenstands, von dem die Energiestöße ausgegangen sind.

Mit andern Worten: Die Wollungen aus der Menschenseele und diejenigen aus der Außenwelt, in Energie umgesetzt, werden beim Erkenntnisvorgang im Gehirn in Vorstellungen verwandelt, die infolge

des Zusammenhangs des besonderen mit dem allgemeinen Unbewußten den Vorstellungen dieses letzteren gleich sind. In diesem wie in jenem ordnet der Wille sie zu rechter Erkenntnis.

Dem besonderen Unbewußten fließen also Vorstellungen aus zwei verschiedenen Quellen zu: aus dem allgemeinen Unbewußten und aus der Außenwelt, letztere durch die Pforten der Sinnesorgane hereingelassen und das Gehirn passierend.

Sind nun die Vorstellungen im menschlichen Gehirn nicht einerlei mit denjenigen aus dem Urprinzip, dann müssen notwendigerweise Störungen, etwa denkbar als wirbelartige Zustände und Zusammenstöße, die Folge sein: es entstehen Unruhe, Unlust, Aufregung und „Nervosität". Kein Wunder daher, daß letztere so sehr überhand nimmt, da doch die wenigsten Menschen darauf bedacht sind, ihr Geistesleben in Einklang mit demjenigen des Urprinzips zu setzen. So lange sie es aber nicht tun, müssen sie leiden. Die Unterlage der Vorstellungen im Gehirn ist ja, wie uns jetzt geläufig sein sollte, der Wille: Wenn demnach der Wille rein, im Einklang mit dem Weltwillen ist, dann hat der Mensch rechte Vorstellungen, die sich mit denen des Urprinzips decken. Er besitzt jetzt rechte Erkenntnis: Ruhe und Frieden senken sich in seine Seele: ein solcher Mensch wird nicht „nervös".

So ist nach allem das besondere Unbewußte auch der Ort des Zusammenhangs des Einzelwesens mit dem All. Dies zu behalten, ist für das Nachfolgende wertvoll, in dem wir das Wesen, die Erscheinungen und die Wirkungen dieses Zusammenhangs näher betrachten werden.

## V. Kapitel.

### Das ESOTERIUM: Sein Begriff und seine Bedeutung. — Das ESOTERIUM als Mittelpunkt dieses Systems. — Der Hauptsatz der Sittenlehre.

Wir haben gesehen, daß die Welt als Ding an sich Geist ist. Ich habe das Ding an sich Urprinzip, Urgrund, Seinsgrund, Prinzip der Welt genannt. Auch Prinzip des Lebens ist eine passende Bezeichnung dafür. Die geistigen Erscheinungen bei Menschen und Tieren beruhen

nun auf dem Durchbrechen des rein geistigen Bildes des Urprinzips (das ist der Geist schlechthin) in der Materie, die ja im Gesamtbild des Urprinzips einen Teil von ihm darstellt. Zu diesem Zweck wird bald ein besonderes Organ, das Gehirn, angelegt, das sich immer höher entwickelt. Daraus folgt das Bestehen eines inneren Zusammenhangs aller Lebewesen mit dem Prinzip des Lebens.

Was ich so deduktiv ableite, stimmt denn auch mit der Erfahrung überein. Zunächst ist es durch Eduard von Hartmann induktiv nachgewiesen worden. Er folgerte aus den verschiedenartigsten Beobachtungen an Menschen und Tieren, daß ein Zusammenhang derselben mit einer alles überragenden Intelligenz vorhanden sein müsse, die er als eine unbewußte, das „Unbewußte", ansprach. Nach ihm entsteht das Bewußtsein erst in den Geschöpfen, insbesondere in ihren Gehirnen. Darin liegt eine seiner wesentlichen Abweichungen von mir in der Bestimmung des Dinges an sich. Doch das ist hier nicht für unsere Sache von Bedeutung. Wichtig für diese ist lediglich der Umstand, daß von Hartmann in biologischen Tatsachen den Zusammenhang der Lebewesen mit einem höheren geistigen Prinzip der Welt gefunden hat.

Es gibt aber noch einen andern mindestens ebenso triftigen Beweis für diesen Zusammenhang, und das ist das unmittelbare Erleben seiner Einheit mit dem Urprinzip seitens des Menschen. Denn immer wieder haben einzelne Menschen zu allen Zeiten und in den verschiedensten Ländern ihre innere Einheit mit dem All innerlich wahrgenommen. Dabei wird dieses als etwas Absolutes, Vollkommenes, Unbedingtes erfaßt. Die psychologischen Beobachtungen E. von Hartmanns und die innere Erfahrung einzelner Menschen stimmen demnach darin überein, daß meine deduktiv in früheren Kapiteln entwickelten Sätze zutreffen, nämlich darin, daß es ein vollkommenes geistiges Prinzip der Welt gibt, in dem alles Lebendige wurzelt. Wenn wir uns nun hier an die Einteilung des Urprinzips in ein rein geistiges und ein Gesamtbild erinnern, so finden wir, daß das rein geistige Bild oder das Ding an sich, das Absolute schlechthin, dessen Wesensgleichheit mit sich selber der Mensch erlebt, auch das einzige wahre Ich oder Subjekt überhaupt ist. Denn es gehört einerseits zum logischen Begriff des Geistes (nicht etwa nur zur psychologischen Vorstellung von ihm seitens der Menschen), daß er ein Ich, ein Subjekt, eine Persönlichkeit ist, und anderseits gibt es keinen andern Geist als

das Urprinzip in seinem rein geistigen Bilde, da Geist eben sich selber gleich ist. Daher ist der Geist der Lebewesen auf dieses zurückzuführen.

In seinem rein geistigen Bild verhält sich das Urprinzip zur Körperwelt wie das Subjekt zu dem Objekt der Erkenntnis. So ist denn das Urprinzip in seinem rein geistigen Bilde das einzige wahre Ich überhaupt. Die selbstbewußten Einzeliche entstehen durch seine Spiegelung in der lebenden Materie, insbesondere im Gehirn. Sie bilden dann die verkörperten Iche im Gegensatz zu jenem als dem Ich an sich.

Nach allem: Es besteht erstens nach meiner Deduktion, zweitens nach biologischen Beobachtungen, drittens nach der inneren Wahrnehmung vieler Menschen ein Zusammenhang der Lebewesen mit einem absoluten und vollkommenen geistigen Prinzip, eben mit dem Urprinzip selbst. Dieses bildet das wahre Wesen von ihnen allen, das wirkliche Ich der Menschen, ja sogar auch ihren Leib. Denn ebenso wie die sichtbaren Dinge überhaupt, so sind insbesondere auch die Körper der Menschen und Tiere Leistungen von Teilen des Urprinzips, nämlich vom Willen (der Energie) als der Unterlage der Materie und vom ästhetischen Gefühl als der formgebenden Kraft, dem Prinzip der Ausdehnung und des Raumes.

Nach dem Suggestionsgesetz muß die Erkenntnis jener Wesensgleichheit zwischen Urprinzip und Mensch auch ihre Wirkungen auf die diese Tatsache Erlebenden ausüben, und zwar vervollkommnende in geistiger und körperlicher Hinsicht. Sie beeinflußt die Gehirne dahin, daß sie klarer und sicherer im Erkennen, besser und unentwegter im Wollen und Handeln, feiner im ästhetischen Fühlen und Benehmen sowie in den geistigen Gefühlen überhaupt werden. Die Körper der Menschen stärkt und kräftigt jene Erkenntnis, ihnen so höhere Gesundheit und mehr Widerstandskraft gegen Erkrankungen verleihend. Und alle diese Wirkungen treten um so mehr hervor, als es sich bei ihnen nicht um bloße Suggestion als solche handelt, sondern vielmehr um die suggestive Macht des Wissens von der wirklichen Wahrheit der Wesensgleichheit des Menschen mit dem Prinzip der Vollkommenheit. Auf die hier angedeuteten Wirkungen muß ich später ausführlicher eingehen.

Ich definiere: Die Tatsache, daß das wahre Ich des Menschen gleich ist dem Prinzip der Welt und des Lebens und die klar bewußte

Erkenntnis dieser Tatsache durch den Menschen sind das ESOTERIUM.

Das Wort leite ich von dem Eigenschaftswort esoterisch ab, das bedeutet: fachlich, in die Tiefe gehend, für die Eingeweihten bestimmt. Es steht in Gegensatz zu exoterisch: für die Öffentlichkeit, die Nicht-Eingeweihten bestimmt. Beide Ausdrücke werden gebraucht, um den Unterschied der für das Volk im allgemeinen geltenden religiösen Auffassungen von ihrer wahren innerlichen, teils echt mystischen, teils philosophisch-wissenschaftlichen Bedeutung zu kennzeichnen. Exoterisch ist demnach die gewöhnliche Kirchenlehre, esoterisch die auf das wirkliche Wesen der letzten Dinge gerichtete philosophisch-mystische Erfassung der Wahrheit. Das Hauptwort ESOTERIUM bezeichnet daher die klar bewußte innerlichste Erfassung der wirklichen Wahrheit seitens der Menschen. Wenn ich sage: Ein Mensch besitzt das ESOTERIUM, so meine ich damit, daß er seinen Zusammenhang und seine Wesensgleichheit mit dem alles umfassenden und vollkommenen Prinzip des Lebens und der Welt als unzweifelhafte, gewisse Wirklichkeit unmißverständlich erlebt, innerlich wahrnimmt, derart, daß ihm die lebendige tatsächliche Wirklichkeit des Erlebten klar vor Augen steht.

Die Lehre vom ESOTERIUM bildet den Mittelpunkt dieses ganzen Systems. Wir haben in diesem Kapitel die theoretische Philosophie der Hauptsache nach verlassen und sind in das Gebiet der praktischen Philosophie, der Ethik und Religionsphilosophie eingetreten. Jene bildete die Grundlegung für diese. Der Rest des Buches wird nun vorwiegend diesen Fächern gewidmet sein, wobei die Zurechtfindung auch an der Lehre von den Lebewesen (der Biologie) und an der Natur überhaupt stattfinden wird.

Von der Lehre vom ESOTERIUM aus betrachtet gewinnt zunächst die ganze Entwicklungsgeschichte von der Zelle bis zum Menschen eine einheitliche zusammenhängende Bedeutung und einen tief innerlichen Sinn. Denn mit dem ESOTERIUM ist die Wesensgleichheit aller Lebewesen ohne Ausnahme betont. Ist doch ihr innerer Kern immer das Urprinzip: ihr geistiger und Bewußtseinsbestandteil ist stets der Widerschein des rein geistigen Bildes des Urprinzips in der lebendigen Materie, während ihre Körper wie beim Menschen Äußerungen der Gestaltungskraft der dritten Grundklasse auf die zweite sind. Der Umstand, daß es dennoch viele sehr häßliche und widerwärtige Ge-

schöpfe gibt, ist kein Einwand gegen obige Behauptung. Denn mit der Setzung der Begriffe des Wahren, Guten und Schönen sind selbstredend rein logisch notwendig auch ihre Gegenteile als Begriffe gegeben. Bei dem Übergang der Begriffe zu wahren Wesenheiten in der Natur hätte daher die Verwirklichung auch der Unwerte (wie ich mit einem Kunstausdruck die Gegensätze zu den Werten nennen will) nur dann vermieden werden können, wenn ein allmächtiger Wille durch seinen Machtspruch von vornherein eine vollkommene Welt geschaffen hätte. Die Tatsache aber, daß nach unserer wissenschaftlichen Erfahrung alles durch Entwicklung von Einfachstem und Unvollkommenstem zu immer Zusammengesetzterem und Vollkommenerem zustandekommt, beweist, daß eben Entwicklung die Art darstellt, in der das Urprinzip schafft und wirkt.

Alle endlichen Geschöpfe sind Verkörperungen des Urprinzips, seine Einbettungen in die Materie. Da die Begriffe der Unwerte notwendig mit denen der Werte gesetzt werden und das Urprinzip sich nicht durch einen Machtwillen auf einmal in ganzer Vollkommenheit verkörpert (weil dies aus uns unzugänglichen Gründen nicht angängig ist), sondern seine Materialisierung erst allmählich durch Entwicklung auf natürliche Weise erreicht, so erklärt es sich von selbst, daß die Begriffe der Unwerte auf dem Kampf- und Tummelplatz des lebendigen Geschehens zu Wirklichkeiten werden, daß auch die Unwerte sich verkörpern. Da mit dem Begriff der Fleischwerdung der Werte auch ihr endgültiger Sieg über die verkörperten Unwerte mitgesetzt ist, so müssen wir von vornherein in rein logischer Verfolgung des anfänglichen deduktiven Standpunkts die endliche Überwindung und Ausmerzung aller Unwerte aus dem Bereich der Lebewesen und somit aus der Wirklichkeit überhaupt annehmen.

Die Entwicklungsgeschichte der Lebewesen (und vielleicht auch der Gestirne) bedeutet also die allmähliche, unter unsäglichen Mühen und Schmerzen sich vollziehende Einbettung des vollkommenen Geistes in die Materie, in endliche Geschöpfe, und damit zugleich auch die Passions- oder Leidensgeschichte des Prinzips des Lebens und der Welt, vor allem aber seine eigene Selbstreinigung von seinen schlechten Bestandteilen, worauf ich demnächst zurückkomme.

Weiterhin gestaltet sich die Lehre vom ESOTERIUM zum Springpunkt der ganzen Philosophie und Religion, wie folgt: Im ESOTERIUM wird die Tatsache endlich von den Geschöpfen begriffen, daß das

Prinzip der Welt ihr eigenes wahres Wesen darstellt und daß es sich bei ihnen selbst um seine Verkörperung handelt. Diese letztere ist dann aber offenbar etwas vom Urprinzip absolut Gewolltes. Damit erhalten wir aber bereits ganz unmittelbar den Hauptsatz der Sittenlehre, nämlich:

Da die Verkörperung der Werte des Urprinzips das von ihm selbst, mithin das absolut Gewollte ist, so ist es die sittliche Aufgabe der Menschen, diese Verkörperung mit allen ihnen zu Gebote stehenden Kräften und mit allen rechten Mitteln zu fördern.

Wir müssen ferner annehmen, daß das Urprinzip die Fähigkeit besitzt, sein Ziel zu erreichen: da es nun selbst unvergänglich ist und sich verkörpern will, so folgt daraus die Notwendigkeit, persönliche Unsterblichkeit anzunehmen, wenn dabei auch an weit feinere Leiber gedacht werden muß, als diejenigen es sind, die wir kennen. Hiermit sowie durch die Lehre vom Zusammenhang des Menscheninnern mit dem Prinzip der Welt ist Religion gegeben.

Ferner wird der Mensch durch die Erkenntnis seiner Wesensgleichheit mit dem Absoluten die Umkehr seines Willens erleben, d. h. er wird finden, daß sein Wollen und Trachten hinfort auf das Höhere und Allgemeinere und nicht mehr auf das Niedere und Selbstsüchtige gerichtet ist.

Endlich wird der Esoteriker durch die Erkenntnis, daß trotz aller Unvollkommenheit seines jetzigen Leibes und seiner derzeitigen Umgebung sein wahres Wesen dennoch ein durchaus vollkommenes Prinzip ist und daß er durch dieses sowohl jetzt schon innerlich und in der ganzen Richtung seines Willens, als auch später hinsichtlich der äußeren Verhältnisse Anwartschaft auf Vollkommenheit besitzt, der Erlösung teilhaftig.

In den beiden zuletzt genannten Punkten ist ebenfalls Religion enthalten, und zwar gehört die Lehre von der Willensumkehr und von der Erlösung zu den Hauptbestandteilen echter und wahrer Religion.

Auf Grund der Sätze des ESOTERIUM, der Entwicklungstheorie und der Verkörperung wird nunmehr die ganze praktische Philosophie zu einem System der Vervollkommnung, zu einer Lehre von der Erlösung, der Notwendigkeit der Willensumkehr, der Unsterblichkeit, dem künftigen Besserwerden aller irdischen Zustände. Keinesfalls

aber wird ein Pessimismus bestätigt: denn in kosmischer, metaphysischer Hinsicht wird der absolute Optimismus verkündet.

Die Frage des kosmischen Optimismus oder Pessimismus wird gewöhnlich so verstanden: Ist das Prinzip der Welt selbst gut oder böse. In der Tat ist das Böse genau ebenso sehr ein Bestandteil und eine Eigenschaft des Urprinzips als das Gute. Schon die Begriffe des Wahren, Guten und Schönen sind nur im Gegensatz zu den Begriffen der Lüge, des Bösen und des Häßlichen möglich. Wir müssen also annehmen, daß das Urprinzip aus beiden Reihen besteht und daß die Lüge, das Böse und das Häßliche gerade so sehr in dem Urgrund der Dinge selber wurzeln und aus ihm hervorgehen, wie ihre Gegenteile. Der Weltprozeß ist dann ein Vorgang der Reinigung, in dem allmählich die Unwerte durch die Werte überwunden werden.

All die Erbärmlichkeit, Niederträchtigkeit, Ungerechtigkeit, Gemeinheit und Grausamkeit, all die Scheußlichkeit und Widerlichkeit, die wir Menschen, sei es an der Menschheit überhaupt, sei es an einzelnen Mitmenschen oder sei es an uns selber, erleben, all diese Greuel und Verfluchtheiten gründen im Urprinzip selbst: es ist es, das sich davon reinigen will, und wir und die ganze Kreatur haben die Qualen davon zu tragen — unschuldigerweise!

So ist das Prinzip der Welt sowohl gut, als auch böse, und seine Rechtfertigung — die Rechtfertigung des Weltprozesses — beruht lediglich darin, daß die Reinigung gelingt. Den klarsten Ausdruck hat dieser „entwicklungstheoretische Dualismus von Gut und Böse" in der Lehre Zoroasters gefunden.

Der Esoteriker nun, der ja das Urprinzip in sich selbst erlebt, erfährt auch den Reinigungsvorgang: auch er muß nach und nach die Erbärmlichkeiten der Kreatur — wenigstens teilweise — als klar bewußtes Erlebnis erfahren und sie, soweit sie Eigenschaften seiner selbst sind, abstoßen. Das Abstoßen geschieht dadurch, daß die Gedankeninbegriffe klar erfaßt und zusammengefaßt, „materialisiert" werden. Es ist der Vorgang vergleichbar der Entleerung einer bösartigen Eiteransammlung: erst muß der Abszeß reif werden, d. h. es muß aller giftige Stoff in ihm als an einer umschriebenen, wohl erkennbaren Stelle angesammelt werden. Dann wird er nach außen entleert und der Schluß der Wunde so lange verhindert, bis mit Sicherheit alles Krankhafte entleert ist: Die Gedanken sind ja auch Dinge, und das Böse, das in einem steckt, entspricht daher wirklich körper-

lichem Gift. Dem vorzeitigen Schließen der körperlichen Wunde entspricht aber das Einzwängen schädlicher Gedankeninbegriffe in das besondere Unbewußte des Menschen: der giftige Gedankenzusammenhang bleibt dann im Gehirn, also im Geiste des Betreffenden, und stört seinen Frieden und seine Gesundheit. Erst, wenn durch klar bewußtes Zusammenfassen im Erlebnis das Gift herausgeholt ist, kann und wird es abgestoßen werden: erst jetzt ist die Reinigung von ihm vollzogen.

Derjenige Teil nun des Urprinzips (genauer des Willenanteils vom Urprinzip), der das Gute darstellt, ist der „Erlöser": auf ihn in erster Linie, sowie dann auch auf den die beiden andern „Werte" (Wahrheit und Schönheit) darstellenden Teil bezieht sich das „ESOTERIUM", die Herstellung der bewußten„ Einheit mit dem Absoluten oder dem Urgrund der Welt", während der die „Unwerte" (insbesondere das Böse) ausmachende Teil des Urprinzips abgestoßen werden muß: die „Reinigung" des Urprinzips findet im Menschen statt: er ist der Kampfplatz zwischen „Gut" und „Böse", zwischen den „Werten" und den „Unwerten".

So müssen wir der am Anfang gegebenen Darstellung des Urprinzips jetzt eine Ergänzung geben: Es besteht aus den Werten und den Unwerten, aus den Anblicken der Erkenntnis, Liebe, Freude und aus den Anblicken der Lüge, des Hasses, des Schmerzes oder der Trauer. Was die Stufen der Grundklassen anlangt, so besteht die höhere oder logische Stufe nur aus dem wertvollen Teil des Geistes; die niedere oder psychologische dagegen umfaßt Unwerte zweifacher Art: Entweder ist das Psychologische nur Unvollkommenheit, d. h. es beruht darauf, daß die Materie noch nicht zur Höhe der Werte des Geistes aufgestiegen ist, oder es beruht auf der Gegenwart der absoluten Unwerte aus dem Urprinzip in der Materie (des Gehirns). Während also das Logische nur die Werte betrifft, bezieht sich das Alogische oder Psychologische sowohl auf die absoluten Unwerte des Urprinzips, als auch auf die bloße Unvollkommenheit der materiellen Organisation. Die Gegenteile der Werte können also beruhen: entweder auf dem bloßen Mangel an den Werten oder auf dem Vorhandensein absoluter Unwerte. Auch auf körperliche Mängel bezieht sich diese zweifache Art des Gegenteils der Werte; jedoch ist es hier schwierig, die Grenze aufzuzeigen.

Was aber endlich die drei Reiche (des Geistes, der Energetik und

der Mechanik) anlangt, so vollzieht sich eben in ihnen der Reinigungsvorgang, derart, daß er beim Eintritt in das Reich des Geistes oder der Freiheit vollendet ist und daß demnach in diesem höchsten Reiche nur das Logische oder die Werte vertreten sind.

Wenn ich nun vom „Urprinzip", dem „Prinzip des Lebens", dem „Absoluten" usw. schlechthin rede, so meine ich immer den wertvollen Teil des Urprinzips, außer wenn es ganz unmißverständlich aus dem Sinne hervorgeht, daß die Unwerte auch gemeint sein können; letzteres ist z. B. der Fall, wenn ich sage, daß alle Geschöpfe Verkörperungen des Urprinzips sind: die häßlichen, schädlichen Tiere sind natürlich aus den Unwerten des Urprinzips hervorgegangen.

Diese Darlegung der leitenden Grundsätze, von der hier zunächst nur die groben Umrisse gegeben worden sind, auszuführen, bildet nunmehr die Aufgabe des übrigen Teiles dieser Schrift.

## VI. Kapitel.

### Beweis für die Verkörperung des Urprinzips aus der Gestaltungskraft der dritten Grundklasse. — Übersicht über die Wege der Vervollkommnung.

In der dritten Grundklasse des Urprinzips, dem Gefühl, dessen Urbild unter den geistigen (gegenüber den sinnlichen) Gefühlen das ästhetische Gefühl ist, besitzen wir die Prinzipien der räumlichen Gestaltung, der Formen, mithin der Materie und der Körperlichkeit überhaupt. Somit ist körperliche Gestalt eine dem Urprinzip selbst innewohnende Eigenschaft. Das Weltgeschehen ist dann nichts anderes als der Vorgang, in dem das Urprinzip seine Formgebungskraft verwirklicht, in Taten umsetzt. Es ist aber als Geist seinem logischen Begriff nach (nicht etwa bloß als psychologische Vorstellung in uns Menschen) eine Persönlichkeit: als solche muß es nun Gestalt gewinnen, in die Materie, die Körperlichkeit übergehen: das aber heißt Verkörperung oder Fleischwerdung.

Dieser Vorgang ist auch tatsächlich in der Erfahrung gegeben, da eine vorurteilslose Deutung der Entwicklung der Lebewesen auf der Erde keinen anderen Schluß zuläßt als denjenigen, daß die Ent-

wicklung ihrem Wesen nach die Aufnahme des Urprinzips in die Körperwelt bedeutet.

Ein praktischer Dualismus kommt bei diesem Gedankengang scharf zur Geltung: Die materielle Welt überhaupt ist ein Teil des Urprinzips, nämlich Wille nebst Gestaltungskraft durch das ästhetische Prinzip, mit andern Worten: Energie in räumlicher Anordnung. Nachdem die Materie oder die Körperwelt aber einmal gegeben ist, steht ihr nunmehr das Urprinzip in seinem rein geistigen Bild gegenüber. Damit ist der Dualismus von Geist und Materie, der allein der Erfahrung entspricht und ohne den wir daher unmöglich denken können, hergestellt. Bei der soeben vorgetragenen Verkörperungslehre liegt nun selbstverständlich dieser Dualismus von Geist und Materie zugrunde: Das Urprinzip in seinem rein geistigen Bild ist es, das sich in die Materie einbetten will. Es will dies deswegen tun, weil es seiner Gestaltungskraft entspricht, körperliche Formen anzunehmen: und hiermit ist der ursprüngliche Monismus des Geistes wiederhergestellt. Denn durch seine Gestaltungskraft formt das Urprinzip sich zur Materie und geht dann nach dieser ihrer Heraussetzung als reiner Geist nochmals in sie ein. Ich gebe zu, daß das ein schwieriger Gedankengang ist; aber er entspricht durchaus der Erfahrung. Einerseits besteht im Menschen tatsächlich der reine Geist mit seinen drei Grundklassen der Erkenntnis, des Willens und des Gefühls. Anderseits müssen wir den Menschen auch in seinem Gesamtbild, d. h. einschließlich seines Körpers, als eine Leistung des Geistes ansprechen, wenn anders der materialistische und energetische Monismus sowie der letztendliche metaphysische Dualismus ausgeschlossen worden sind.

Der Satz von der Verkörperung ist auch die unmittelbarste Grundlage der Lehre von der Vervollkommnung der einzelnen. In ihm liegt ferner die sicherste Bestätigung der persönlichen Unsterblichkeit. Denn, wenn der an sich vollkommene und unvergängliche Geist sich verkörpern will, so müssen wir auch annehmen, daß ihm das nicht nur teilweise, sondern vollständig gelingt: damit ist aber die persönliche Unsterblichkeit gefordert. Denn Verkörperungen, die immer wieder untergehen, würden nicht eine rechte und restlose Einbettung des vollkommenen und unvergänglichen Geistes in die Materie darstellen. Auch würde der Schmerz des Todes und Untergehens nicht mit dem Anblick der Freude in Einklang gebracht werden können,

der doch einen Bestandteil des Urprinzips ausmacht. Endlich widersprechen Krankheit und Sterben der Idee der Schönheit, die ja auch eine Leistung der dritten Grundklasse ist. Die Äußerungen der dritten Grundklasse bei der Verkörperung des Geistes sind es also, die persönliche Unsterblichkeit gewährleisten. Wir werden daher genötigt, sie logisch zu fordern und demnach an sie zu glauben, richtiger: die Gewißheit zu haben, daß sie besteht:

Das ist der ästhetische Unsterblichkeitsbeweis.

### Übersicht über die Wege der Vervollkommnung.

Die Aufgabe der Lehre von der Vervollkommnung ist es, die Verkörperung, die materielle Verwirklichung des Urprinzips und seiner Werte des Wahren, Guten und Schönen darzustellen. Klar leuchtet es ein, daß, weil es sich dabei um etwas absolut Gewolltes handelt, jene Verkörperung der Werte zugleich als das Sein-Sollende ausgesprochen und somit die Sittenlehre auf den Satz von der Verkörperung gegründet werden muß. Da er aber einerseits mit dem ESOTERIUM unlöslich verbunden ist und er anderseits zur Forderung der Unsterblichkeit führt, so geht die Sittenlehre der Vervollkommnung unmittelbar in Religion über.

Es gibt Vervollkommnung der Überlieferung (Tradition) und der Organisation und in beiden Gruppen wiederum Vervollkommnung des Einzelwesens (Individuums) oder des eigenen Selbstes und solche der Gesamtheit oder der Menschheit. Tragen wir das in eine Tafel ein, so ergibt sich folgende

## Übersicht über die Wege der Vervollkommnung.

### A. Vervollkommnung der Überlieferung.

I. Vervollkommnung der eigenen Überlieferung, d. h. des eigenen Geisteslebens.

II. Vervollkommnung der Überlieferung der Menschheit.

### B. Vervollkommnung der Organisation.

I. Vervollkommnung der eigenen Organisation.

II. Vervollkommnung der Organisation der Menschheit.

## VII. Kapitel.

**Die Vervollkommnung der eigenen Überlieferung, d. h. des eigenen Geisteslebens: Erlangung des ESOTERIUM. — Das höchste Gut. — Weg zum ESOTERIUM. — Wirkungen des ESOTERIUM: Persönlichkeit, Selbstverleugnung, Willensumkehr, Wiedergeburt, Erlösung. — Grundlegung zur Lehre von der Beraubung. — Begriff des Genies. — Der Eros. — Unterschied der Geschlechter.**

Der Hauptsatz der Sittenlehre muß immer festgehalten werden. Er lautete: Die Verkörperung des Urprinzips, bezw. seiner Werte, ist das von diesem absolut Gewollte: der Mensch soll daher auf alle ihm möglichen rechten Arten sie unterstützen. Nunmehr haben wir hier zu untersuchen, wie er das bezüglich der geistigen Selbstvervollkommnung tun kann.

Die größte Aufgabe, die dem Menschen überhaupt gestellt wird, ist diejenige der Erkenntnis seines eigenen wahren Wesens und darin der Gewinnung des ESOTERIUM.

Das ESOTERIUM ist das höchste Gut.

Bei jenem unmittelbaren inneren Erleben erfaßt es der Mensch, daß das Prinzip alles Lebens sein eigenes wahres Wesen und Ich ausmacht, und daß sein Leib mit seinem unvollkommenen verkörperten Bewußtsein nur die in der Entwicklungsreihe stehende noch unvollendete Verkörperung des Prinzips des Lebens darstellt. Nach dieser unterscheidenden Erkenntnis fühlt sich der Mensch nicht mehr bloß wesensgleich mit seinem verkörperten bewußten Ich, sondern vielmehr auch eins mit dem Urprinzip selbst. Dieses stellt seine seinsollende Persönlichkeit dar. Alles Wahre, Gute und Schöne, das sich bereits in einem Menschen verwirklicht vorfindet, ist natürlich wesensgleich mit jener wahren Persönlichkeit: in diesen Beziehungen ist demnach deren Verkörperung als in dem Betreffenden erreicht zu betrachten. In allem aber, worin der Mensch vom Wahren, Guten und Schönen abweicht, ist sein verkörpertes Ich anders, als es sein sollte: dies alles wird daher bei der unterscheidenden Erkenntnis im ESOTERIUM abgelegt, dem Grundsatze nach. Bei diesem Vorgang

findet daher der Mensch sein wahres Wesen als eine durchaus vollkommene Persönlichkeit und einen Teil von ihr als in seinem Leib (bezw. Gehirn) wirklich verkörpert vor. Das betrifft demnach sowohl seine geistigen, als auch seine leiblichen Eigenschaften. Zum Beispiel beruht die an seinem Leib vorhandene Schönheit auf Verkörperung des Urprinzips. Krankheiten, Häßlichkeit, Mißbildungen sowie auch nur geringe Abweichungen von den Gesetzen der Schönheit und von der Gesundheit sind dagegen Bestandteile, in denen die Verkörperung des Prinzips des Lebens nur unvollständig geglückt oder sogar gänzlich mißlungen ist. Im ESOTERIUM aber wird der Mensch sich stets dessen bewußt bleiben, daß sein Ich schlechthin eben doch vollkommen ist: nunmehr löst er dadurch alles Minderwertige, alle Unwerte in seinem Geistesleben und an seinem Leibe von seiner Persönlichkeit los als nicht zu ihr gehörig.

Es steht also hinter dem verkörperten (wachen) Bewußtsein ein höheres, alles umfassendes und hinter dem schwachen menschlichen Körper der Möglichkeit nach ein vollkommener, unerkrankbarer, unvergänglicher. Beide, sowohl das höhere Bewußtsein, als auch der vollkommene Leib, drängen in die Erscheinung: das Bewußtsein an sich in das verkörperte, der vollkommene Leib in die Erscheinung des wirklichen. Das Ziel ist das Zusammenfallen, die Deckung des verkörperten Bewußtseins und des wirklichen Leibes mit dem Bewußtsein an sich und dem vollkommenen Leib: ist das erreicht, so ist die Verkörperung des Urprinzips vollendet. Wie die höhere Persönlichkeit in die Erscheinung drängt, so sehnt sich aber auch der Mensch nach jener: er fühlt sich zu ihr emporgezogen: Der Mensch, der das ESOTERIUM gewonnen hat, strebt also nach Vollkommenheit. Nicht, als ob andere Menschen dies nicht auch bisweilen täten: aber jener tut es notwendig und mit größerer Erkenntnis und Stärke.

Persönlichkeit ist nach allem das erste, was man durch die wahre Erkenntnis erlangt:

„Höchstes Glück der Erdenkinder,
Ist nur die Persönlichkeit."

Diese Worte Goethes werden erst vom Standpunkt der Verkörperungslehre aus recht verständlich: die wahre Persönlichkeit ist das Prinzip des Lebens selbst und der Zweck des Menschen dessen

Verkörperung (soweit sie zum Wesen des irdischen Daseins gehört). Daher muß es freilich als das höchste Glück betrachtet werden, eine vollkommene Verkörperung des Urprinzips zu sein: das ist die organische Einverleibung des ESOTERIUM.

Es hat zweifellos zu verschiedenen Zeiten gewisse Menschen gegeben, die das ESOTERIUM als unmittelbares Erlebnis erlangten und hernach für die Folgezeit besaßen. Aber notwendig ist diese Art der erstmaligen Entstehung nicht. Vielmehr kann man auf rein logischem Wege zu ihm gelangen. In diesem letzteren Sinne wird die Lehre vom ESOTERIUM in diesem Buche vorgetragen. Der nach ihm Strebende tut am besten, diesen Weg des logischen Denkens einzuschlagen: er muß einsehen, daß aus den in den früheren Kapiteln angegebenen zwingenden Gründen sein Zusammenhang mit dem Prinzip des Lebens besteht und daß er von ihm dadurch Weisheit, Stärke, Schönheit, Gesundheit, Freude und Furchtlosigkeit bezieht. Später freilich muß die Wesenseinheit mit dem Absoluten auch lebendig erlebt werden: denn nur dann ist es wahres ESOTERIUM. Im besonderen ist der logische Weg zur Erlangung des ESOTERIUM der folgende: Zuerst muß wenigstens eine Ahnung von der Wahrheit der Sache als Vorstellung vorhanden sein. Nunmehr muß der Wille auf Erreichung von Klarheit gesetzt werden. Das Studium zweckmäßiger Schriften muß zu Hilfe genommen werden. Von solchen sind ganz besonders geeignet diejenigen von Prentice Mulford und Trine. Der Wille reißt dann bald die gesuchte klare Erkenntnis an sich und gibt sie so dem Bewußtsein des Suchenden: teils tritt die gewünschte Erkenntnis unmittelbar als Intuition, als geistiges Schauen ins Bewußtsein ein, teils findet man durch den Willen die zur Vermittlung der gesuchten Erkenntnis nötigen Bücher und Bekanntschaften. Es beruht also die Erlangung des ESOTERIUM einerseits auf dem Willen, anderseits auf der Erkenntnis, wobei beide in Wechselwirkung miteinander stehen. Diese Wechselwirkung zwischen Willen und Erkenntnis ist im Geistesleben des Menschen stets vorhanden: der Wille ist hierbei der tätige Bestandteil, von dem aller Erfolg abhängt; die Erkenntnis aber erleuchtet den Weg und macht ihn frei, und nur an der Hand von Erkenntnis vermag der Wille den richtigen Pfad zu finden.

Nachdem nun einmal das ESOTERIUM zum Durchbruch gekommen ist, wird die weitere Verkörperung der Werte durch Preisgebung des niederen Selbstes, d. h. durch Selbstverleugnung und Umkehr

des Willens gefördert. Denn das verkörperte Ich ist das niedere. Soll das Ich an sich oder die höhere Persönlichkeit seine Stelle im Menschen einnehmen, bezw. es zu seiner eigenen Vollkommenheit erheben, so muß rückhaltlos das niedere Selbst aufgegeben werden. Die Persönlichkeit wird nämlich vorwiegend durch den Willen dargestellt: er ist wenigstens ihr mittelständiger Teil. Der verkörperte Wille ist im Gehirn vertreten. Das verkörperte Ich und die verkörperte Persönlichkeit haben also im Gehirn ihren Sitz, und zwar zweifellos in der Rinde des Großhirns.

Es ist nun nach dem Gesagten klar, daß Selbstverleugnung nicht zur Preisgebung des verkörperten Teils der wahren Persönlichkeit. sondern zur Vervollkommnung führt: denn es handelt sich doch bloß um die Ablegung der niederen Bestandteile des verkörperten Ichs, in denen dieses noch vom Ich an sich abweicht: Selbstverleugnung ist also das wirksamste Mittel zur Hineinladung des Prinzips des Lebens in das Gehirn und durch Vermittlung dieses in den Leib überhaupt, oder umgekehrt zur Erhebung des verkörperten Ichs auf die Stufe größtmöglicher Vollkommenheit. Unter Umkehr des Willens ist die angedeutete Abwendung des Willens von allen niederen, zumal selbstsüchtigen Zielen und seine Hinlenkung auf das absolut Gewollte gemeint. Wer demnach die Willensumkehr erreicht hat, der will als Mensch nunmehr dasselbe, was das Urprinzip will. Er verleugnet sein niederes Selbst und strebt hinfort, die Ziele des Weltwillens und der Allgemeinheit durchzusetzen.

Das ESOTERIUM, die Willensumkehr und die Selbstverleugnung bedeuten auch geistige Wiedergeburt. Sie tragen auch körperliche in sich. Ein Mensch, der das alles erlangt hat, besitzt „das Reich Gottes“ inwendig in sich. Es haben es ja alle: aber ein solcher hat es bewußt und dadurch als wirkliche Kraft. Darin ist auch Erlösung gegeben.

Erlösung muß negativ definiert werden als Befreiung von aller Unvollkommenheit. Die völlige Erlösung läßt sich im Sinne der Definition denken entweder als das Aufgeben aller Persönlichkeit oder als Erlangung ganz vollkommener Persönlichkeit. Denn in beiden Fällen würde es sich um Befreiung von aller Unvollkommenheit handeln. Die Erlösungslehre setzt also nicht persönliche Unsterblichkeit voraus, diese aber umgekehrt Erlösung. Für die Erlösungslehre spielt aber außer der allgemeinen Unvollkommenheit

des Leibes insbesondere auch dessen Aufspaltung in zwei Geschlechter eine so wichtige Rolle, daß hierauf noch genauer eingegangen werden muß.

Das Urprinzip selbst, welches das höhere Ich ausmacht, ist vollkommen und ungeschlechtlich. Bei seiner Verkörperung im Menschen besteht aber eine Spaltung in zwei Geschlechter, von denen jedes in gewissen Stücken dem Urprinzip ähnlicher ist als das andere, jedes also in einigen Punkten vollkommener, in anderen aber auch unvollkommener ist als das andere. Daß sich dies tatsächlich so verhält, läßt sich unter Zuhilfenahme der Erfahrung beweisen. Das Urprinzip besteht aus den Grundklassen der Erkenntnis, des Willens und des Gefühls, denen die Ideen des Wahren, Guten und Schönen entsprechen.

Die Erfahrung der ganzen Menschheit lehrt nun, daß die größten geistigen Leistungen ausnahmslos von Männern vollbracht worden sind. Unter jenen sind die Taten des wahren Genies zu verstehen. Die Bezeichnungen Genie und Genialität werden gewöhnlich arg mißbraucht. Dem gegenüber definiere ich: Genie ist die Fähigkeit, große neue Ideen von bleibendem Wert zu erfassen und ihnen Form zu geben. Das letztere, die Gestaltungskraft, ist das Künstlerische am Genie. Es gehört zu jeder Art von wahrem Genius, nicht etwa nur zum Künstler im engeren Sinne des Wortes. Der Religionsstifter gibt seinen großen neuen Erkenntnissen Form. Der echte Philosoph, der Neues erfaßt — und nur ein solcher ist ein echter Philosoph — gießt es in die Form eines Systems: niemand wird ihm die Eigenschaft eines philosophischen Genies zuerkennen, wenn er das nicht zu tun vermag, nämlich das wirklich Neue zu erfassen und ihm die Gestalt eines Systems zu verleihen. Der geniale Naturforscher findet Neues und gestaltet es, wie z. B. Darwin es mit der Entwicklungstheorie getan hat. Die großen gestaltenden Grundsätze kommen natürlich auf dem Gebiete der reinen Geisteswissenschaften und der Kunst am klarsten zum Ausdruck, können aber auch bei den großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen nie ganz abwesend sein, da doch die Natur selbst ein System, und zwar das größte und gewaltigste von allen ist. Alle echten Systembildungen der Philosophie und Religion sind nichts als Nachbildungen des Systems der Natur, Versuche, dieses zum begrifflichen Ausdruck zu bringen. Wir müssen festhalten, daß nur derjenige ein Genius ist, der genau meiner obigen

Definition entspricht. Durch sie wird der Begriff echten Genies mit Sicherheit von allem übrigen abgegrenzt.

Da ergibt sich denn der wichtige Satz, daß nur Männer Genien sind. Mit andern Worten: Die größtmögliche geistige Leistung wird stets von einem Manne vollbracht.

Die Ausrede, daß den Frauen noch nicht lange genug Gelegenheit gegeben worden sei, um ihre geistigen Fähigkeiten zu üben, ist allzu oberflächlich und albern. In Amerika hat man ihnen die vollkommene geistige Gleichberechtigung bezüglich der Bildungsmöglichkeiten schon lange zugestanden. Das Ergebnis ist nicht nur Null bezüglich irgend einer genialen Tat, sondern außerdem eine beträchtliche geistige und körperliche Entartung bei der neuzeitlichen Amerikanerin, als deren auffälligster und schlimmster Ausdruck der Verlust der echt weiblichen Tugenden der Selbstlosigkeit und Aufopferungsliebe für Kind und Gatte und somit für die Gesamtheit sich geltend macht. Wenn aber Frauenrechtlerinnen gerade diese natürliche Neigung des unverfälschten Weibes, sich in aufopferungsvoller Liebe ihrem Gatten und ihren Kindern hinzugeben als etwas zu Überwindendes, Minderwertiges oder als Ausdruck der Unterwerfung des Weibes unter den Machtwillen des Mannes hinzustellen trachten, so liegt darin ein solches Maß von Erkenntnislosigkeit und eine solche Summe von Erbärmlichkeit der Gesinnung, daß es schwer fällt, den rechten Ausdruck dafür zu finden. Das Beispiel der Amerikanerin lehrt uns, daß das Bestreben der Frau, dem Manne gleich zu sein, nicht etwa zur Erreichung dieses Zieles führt, dafür aber den Verlust der höchsten weiblichen Tugenden mit sich bringt. Abgesehen von dem Beispiel Amerikas können wir uns aber wenigstens hinsichtlich der Musik und der Kunst überhaupt auch an europäischen Zuständen völlig hinreichend zurechtfinden, um zu einem Urteil zu gelangen. Hier hat mindestens seit zwei Jahrhunderten, wahrscheinlich aber viel länger, nichts die Frauen daran gehindert, sich in den genannten Fächern zu betätigen. Es sind das Gebiete, die noch dazu dem Geiste der Frau besonders nahe liegen. Gerade in diesen hat sich die Frau jedoch bezüglich irgend einer wirklich genialen Tat als völlig unfruchtbar erwiesen: wo ist eine Frau, die mit Wagner, Beethoven, Mozart, Schiller, Goethe, Shakespeare verglichen werden könnte?

Es lehrt also die Erfahrung der gesamten Menschheit, daß die

größtmögliche geistige Leistungsfähigkeit eine besondere Gabe des Mannes ist.

Handelt es sich bei der genialen Tat zuerst um Erfassung, Erkenntnis, und zwar intuitive, und letztendlich dann um Gestaltung, so spielt dabei dennoch auch der Wille eine hervorragende Rolle: unbeugsame, machtvolle Willenskraft ist ein unentbehrlicher Bestandteil für die Durchsetzung der genialen Tat. Der Genius hängt mit ganzer Seele (Wille) an der Ausführung seiner Ideen. Damit ist auch schon gesagt, daß noch eine andere Seite der zweiten Grundklasse, die Liebe, von ausschlaggebender Bedeutung für das Zustandekommen der genialen Tat ist. Diese Liebe, die hier in Betracht kommt, ist der Eros Platons, die leidenschaftliche Begeisterung für die Werte und ihre Durchsetzung, eine Art von Auftrieb nach oben. Nun ist zweifellos der Mann das Urbild eines Willenswesens, während das Weib mehr die Vorstellung darstellt. Dies stimmt auch wieder mit der Erfahrung überein: daß im Genie überhaupt der Wille unvergleichlich hoch entwickelt ist, kann keiner bestreiten, der das Wesen des genialen Schaffens überhaupt einigermaßen versteht. Ferner sind es z. B. die großen Kriegshelden aller Zeiten und Völker, bei denen doch offenbar eine überdurchschnittliche Ausbildung des Willens im Mittelpunkt der geistigen Erscheinungen steht. Die Kampfnatur ist eine besondere Eigenschaft des Mannes, die sich auch wieder vorwiegend auf Willen gründet. Dies bezieht sich auf die niederen Stufen des Daseins. Endlich mag hier die eigentümliche Tatsache angeführt werden, daß der Charakter, der doch eine Leistung des Willens ist, meistens vom Vater, der Intellekt dagegen von der Mutter auf den Sohn vererbt wird. Darin kommt es sehr auffallend zum Ausdruck, daß beim Manne der Wille im Mittelpunkt der geistigen Erscheinungen steht.

Alles in allem ergibt sich demnach folgendes: In allen drei Grundklassen sind diejenigen geistigen Bestandteile, von denen die Ausführung großer Taten, das positive Schaffen und bezüglich der Überlieferung die Arbeit an der fortschreitenden Einbettung der Werte in die Menschheit abhängen, im Höchstbetrag beim Manne ausgebildet, allerdings nur bei zeitlich und örtlich vereinzelt auftretenden Personen von ganz besonderer Eigenart, die man eben Genies oder, indem man statt des französischen das lateinische Wort Genius zugrunde legt, Genien nennt.

Männer waren es also, welche die großen neuen Wahrheiten erkannten, die ausschlaggebenden neuen Wege zur sittlichen Festigung der Menschheit angaben, die Religionssysteme stifteten und die großen Kunstwerke schufen. Von diesem Gesichtspunkt aus müssen wir also sagen, daß die Ideen des Wahren, Guten und Schönen sich im Höchstbetrag im Manne verkörpern.

Eine Eigenschaft gibt es jedoch, die in ihrem größten Betrag durchaus dem Weibe zukommt, und das ist die Schönheit des Körpers. Daß der Bau des Mannes in mancher Hinsicht mindestens ebenso schön als der des Weibes ist, soll nicht geleugnet werden. Allein, ihr sind doch eine ganze Reihe besonderer Schönheitsmerkmale gegeben, aus denen klar hervorgeht, daß eine eigene Idee leiblicher menschlicher Schönheit im Weibe in ihrem Höchstmaße verkörpert wird. Als die wichtigsten Eigenschaften dieser Art verdienen genannt zu werden: das prachtvolle Haar, die Rundung der Formen durch das reichlichere Unterhautfettgewebe, der Wellenrhythmus der Körperlinien insbesondere an Busen, Hüften (durch das breitere Becken) und Gesäß, die feinere Haut, die kleineren und zierlicheren Hände und Füße, insbesondere aber auch die Schönheit des Gesichts und der Schädelbildung. Beim Gesicht ist es namentlich jene eigenartige Erscheinung, die man Liebreiz nennt und die beim Manne fast fehlt. Die Schönheit des Schädels beim Weibe wird dadurch erreicht, daß der Kopf in seiner Gestalt mehr auf kindlicher Stufe stehen bleibt. Dadurch kommt die gerade senkrechte Stirne und die ziemlich wagerecht nach hinten verlaufende Schädellinie sowie die verhältnismäßige Kleinheit des Gesichts gegenüber dem Schädel zustande. Das alles sind, wie wir später sehen werden, Merkmale der Vollkommenheit. Die senkrechte Stirne ist es am meisten, die dem Gesichtausdruck des Weibes etwas Edles und Reines verleiht: sie ist der ästhetische Ausdruck des sittlich Reinen.

Die dritte Grundklasse tritt bei der Menschwerdung in doppelter Weise in Tätigkeit: einmal bedingt sie die ihr angehörigen geistigen Erscheinungen wie Gefühl überhaupt, insbesondere ästhetisches Gefühl, ferner ästhetische Haltung, künstlerische Gestaltungskraft. Das andere Mal schafft sie die Gestalt des Leibes. Das Vorstehende hat nun ergeben, daß die Idee der Körperschönheit im Höchstbetrage dem Weibe zukommt. Auch hiermit stimmt abgesehen von dem schon Gesagten auch noch in folgendem die Erfahrung völlig überein:

Zu allen Zeiten und in allen Ländern wird die Körperschönheit als eine Eigenschaft, die besonders den Frauen zukommt, gepriesen. Insbesondere ist das in der Dichtkunst der Fall. Dabei ergibt sich die den Beweis noch zwingender machende Tatsache, daß die Dichter aller europäischen Völker von den Griechen bis zur Neuzeit ein besonderes Ideal der weiblichen Schönheit besitzen, wodurch also aus der Erfahrung ein Beweis für die Objektivität der Schönheit überhaupt erbracht wird.

Diese ganze Auseinandersetzung ist nun nicht etwa so aufzufassen, als sollten die geistigen Eigenschaften der Frauen als schlechthin minderwertig bezeichnet werden. Dies ist ebensowenig der Fall, als es für die körperlichen Merkmale des Mannes zutreffen würde. Auch in geistiger Hinsicht ragt die Frau in zahlreichen Punkten über den Mann hervor.

Gehen wir die verschiedenen Grundklassen durch, so finden wir etwa folgendes:

Hinsichtlich der ersten Grundklasse, derjenigen der Erkenntnis, kommt ihr in hohem Grade eine leichte Auffassungsgabe zu. Ihr Geist ist in der intellektuellen Sphäre beweglicher als der männliche; sie begreift leichter, denkt rascher und mit geringeren Hemmungen. Bezüglich der Aufnahmefähigkeit ist daher die Frau im allgemeinen dem Manne überlegen. Dieser zeichnet sich auf intellektuellem Gebiet durch eine gewisse Beschränktheit aus, an der das Weib beträchtlich weniger leidet: hier fällt uns wieder das Vorherrschen des Willens beim Manne auf: wer zähe an seinen Ideen und Plänen festhält, der ist — wenn er nicht ein Genius ist — notwendig beschränkt. Die Genien stehen einsam auf der höchsten Warte für sich allein. Das Allgemeine, was von den Männern ausgesagt wird, trifft also für sie nur bedingt zu. Die andern Männer sind aber mehr oder weniger beschränkt. Nur derjenige kann nun ein Genius sein, der jenes zähe Festhalten an seinen Entschlüssen besitzt: sind dann die zugrundeliegenden Ideen wirklich große neue Wahrheiten, dann folgt aus ihrer entschlossenen Durchführung nicht Beschränktheit, sondern Geniales. Sobald es sich jedoch nicht um solche wahrhaft bedeutende Gedanken handelt, dann führt das zähe Haften an ihnen zu der Erscheinung der Borniertheit.

Beim Übergang zur Tat bezüglich der ersten Grundklasse zeigt sich nun der auffallendste Mangel, den es im Geistesleben der Frau

überhaupt gibt: sie hat, wenn es sich nicht um die naheliegenden Dinge des täglichen Lebens handelt, ganz vorwiegend Vorstellungen, und das wirkliche Urteilsvermögen tritt auffallend in den Hintergrund. Wo es gilt, das eigentliche Wesen und die tieferen Zusammenhänge zu erfassen, und zwar nicht etwa nur in metaphysischer Hinsicht, sondern durchaus in bezug auf das menschliche Dasein und seine wichtigsten praktischen Probleme, da bleibt die Frau in Vorstellungen gefangen und vermag nur in sehr geringem Grade zu eigentlichem logischem Denken und demnach zu Erkenntnissen fortzuschreiten. Da in Vorstellungen noch keine Aussagen über Wahrheit oder Irrtum enthalten sind, sondern jene nur die Unterlagen möglicher Erkenntnis, d. h. möglicher Urteile bilden, so ist es klar, daß ein (uneigentliches) Denken, das sich in Vorstellungen bewegt, sich in alle möglichen Widersprüche verwickelt und das ungereimteste Zeug zutage fördert. Behandelt ein solches (vermeintliches) Denken die praktischen, also sittlichen Probleme, so kann es dabei nicht zu einer Förderung der Sittlichkeit, sondern muß es vielmehr zu ihrer Auflösung kommen. Auch dies stimmt mit der Erfahrung überein: man braucht bloß die Bücher der Frauenrechtlerinnen zu lesen. Dennoch sind einzelne Frauen imstande gewesen, einige kleine positive Beiträge zur Entwicklung der Sittlichkeit beizusteuern.

Wir sahen früher, daß Wahrheit, Vernunft und Logik mehr Leistungen des Willens als des Verstandes sind: der Wille reißt die Vorstellungen an sich und ordnet sie durch die ihm seinem Begriffe nach zukommende vereinheitlichende und auf bestimmte Richtung gehende Kraft zu logischen Begriffen und Urteilen. Die Willensnatur des Mannes macht sich also hier wieder geltend und verleiht ihm in der intellektuellen Sphäre die Vorherrschaft, indem sie ihm in erhöhtem Maße die Gabe der Logik, der Erkenntnis und des Urteilens zuteilt, und zwar trifft das nicht nur für das Genie zu, sondern bei sonst ungefähr gleicher geistigen Höhe der zu vergleichenden Einzelwesen der beiden Geschlechter ganz allgemein: auch der gewöhnliche „beschränkte“ Mann ist an Urteilskraft dem gewöhnlichen „geistig regsameren und leichter auffassenden“ Weibe überlegen: die leichter beweglichen Vorstellungen der Frau ordnen sich zwar viel ungehinderter und rascher um fremde Urteile, die in ihr Gehirn hineingegossen werden, geraten aber in Unordnung, wenn sie den Versuch unternimmt, selbständig zu denken. Das klingt sehr merk-

würdig; aber es stimmt einerseits mit der Erfahrung ganz überein und wird anderseits durch meine Theorie des Geisteslebens vollständig erklärt.

Das Fehlen der Willensnatur als kennzeichnenden Bestandteils des Geisteslebens bei der Frau zeigt sich bei ihr also darin, daß sie in der intellektuellen Sphäre mit nur geringer vereinheitlichender und zielstrebiger Denkkraft ausgerüstet ist und daher in bezug auf das höhere Denken meist in Vorstellungen gefangen bleibt.

Die ungeheure Überlegenheit der Frau über den Mann an gewöhnlicher Zungenfertigkeit und Unterhaltungsgabe, die bekanntlich den ungebildetsten Frauen (vorausgesetzt natürlich, daß sie unter sich sind) gerade so als Naturgaben zukommen wie denjenigen der höheren Stände, erklärt sich ebenfalls aus der freieren und leichteren Beweglichkeit ihres Vorstellungsablaufs. Die Bindung der Vorstellungen zu Erkenntnissen und Urteilen beim Manne bringt anderseits eine gewisse Langsamkeit und Bedächtigkeit des Geisteslebens mit sich, die ihm eigentümlich sind.

Zum Ersatz für jene Mängel besitzt das Weib ihren herrlichen Instinkt, d. h. Eingebung aus dem Unbewußten. Freilich bezieht auch er sich größtenteils auf das im täglichen Leben näher Liegende und kann nicht mit dem großen Instinkt der Genien verglichen werden, der ihnen wie Scheinwerfer in kurz dauernden Lichtblitzen den sonst gänzlich unbekannten Weg erleuchtet oder, als dumpfes Gefühl sich geltend machend, ebenfalls oft Jahre vorher ihr Handeln beeinflußt. Aber immerhin wird niemand den Wert und das Anziehende jenes kleinen Instinkts der Frauen, in dem sie die gewöhnlichen Männer bedeutend zu übertreffen pflegen, unterschätzen. In diesem Instinkt ist nun die höhere oder logische Stufe des Geisteslebens vertreten: denn eine Eingebung aus dem allgemeinen Unbewußten kann nur Logik und nicht Psychologie sein.

Zur Erläuterung füge ich hier hinzu: Es gibt freie und feste Instinkte. Erstere bestehen in der Eingebung aus dem allgemeinen Unbewußten und der unmittelbaren Leitung durch es. In ihnen kommt also nur Logisches zum Ausdruck. Die festen Instinkte zerfallen wieder in primäre und sekundäre. Erstere beruhen auf ursprünglichen Abänderungen erblicher Art (den spontanen Variationen). Die sekundären kommen durch organische Befestigung von Reaktionen

zustande, welche die Umgebung während vieler Geschlechter in stets gleicher Weise auslöste.

Die festen Instinkte sind nun natürlich nicht notwendig Äußerungen der Logik, sondern es drückt sich in ihnen vielfach auch eine Verkörperung niederer Triebe aus.

Nach allem: In der intellektuellen Sphäre ist den Frauen bezüglich des eigentlichen Denkens vorwiegend die psychologische oder niedere Stufe gegeben, dem Manne dagegen weit mehr die logische oder höhere. Auf der höchsten Höhe äußert sich die Logik beim Manne in der intellektuellen Sphäre im Genie durch die Fähigkeit, wirklich bedeutungsvolle und neue Wahrheiten zu erkennen. Hervorzuheben ist aber, daß in der intuitiven Befähigung der Frauen ebenfalls Logik verkörpert ist.

Die zweite Grundklasse, die des Willens, umfaßt das Gute, die Güte, den Charakter, die Gesinnung, Sittlichkeit, Kraft. Sie steht immer im Mittelpunkt der Erscheinungen. Sie gibt in der physikalischen Energie die Weltseele (im Gesamtbild des Urprinzips) ab und im Menschen ebenfalls dessen energetische Seele (in seinem Gesamtbild) sowie dessen geistige Seele und Persönlichkeit (in seinem rein geistigen Bild). Wenn auch das Urbild eines Willenswesens durch den Mann dargestellt wird, so kommt dennoch das Weib in der zweiten Grundklasse nicht zu kurz. Das tätige Wollen, wie es dem Manne vorwiegend eigen ist, ist ja auffallender und prägt so jenem den Stempel auf. Erstens ist natürlich auch beim Weibe oft recht viel tätiges Wollen vorhanden. Zweitens aber kommt in ihr der Wille vorwiegend in anderer Weise zum Ausdruck, nämlich als passives Wollen. Dies äußert sich in ihrem unentwegten Festhalten an der Überlieferung, an ihrer innigen Liebe zum Guten, das einmal durch die Genien in die Welt gebracht worden ist. So sind die Frauen in ganz hervorragender Weise Hüterinnen der Sittlichkeit zu allen Zeiten gewesen, solange sie eben ihre echte Weibesnatur sich bewahrt hatten. In der Neuzeit macht es freilich in hohem Grade den Eindruck, als ob eine große Anzahl von Frauen bei den weißen Kulturvölkern mehr Neigung zur Zerstörung und Auflösung der Sittlichkeit verspürte als zu deren Hütung und Pflege. Das echte Weib ist aber wie immer so auch heute noch die Beschirmerin der Sittlichkeit. Das von den Großen in die Welt gebrachte Gut nehmen die Frauen in Empfang

und pflegen es mit derselben liebevollen Sorgfalt, die ihnen ihren Kindern gegenüber eigen ist.

Das Größtmögliche an Charakter, Persönlichkeit und Kraft muß zwar den vereinzelten Größten unter den Männern zugesprochen werden. Aber dennoch ist es Tatsache, das die Geschichte nicht wenige Frauen von bedeutender Seelengröße aufzuweisen hat. Was den guten menschlichen Durchschnitt anlangt, so besitzt der Mann infolge seiner größeren Tätigkeit etwas mehr wahrnehmbare Persönlichkeit, das Weib dafür, wie vorhin auseinandergesetzt, die unschätzbaren passiven Seiten des Charakters.

Die hervorragendsten Werte der Frau überhaupt aber sind ihre natürlichen Instinkte der Gatten- und Kindesliebe, ihre Fähigkeit der Aufopferung und Selbstverleugnung. Diese Charaktereigenschaften sind beim echten Weibe zu Instinkten geworden, d. h. die diesbezüglichen Werte des Guten sind ihr im Laufe der Entwicklungsgeschichte organisch einverleibt worden. Dies gehört daher eigentlich schon zum Gebiet der organischen Selbstvervollkommnung, wie so manches andere, das jetzt schon in der Darstellung mit unterläuft. Es ist jedoch gänzlich unmöglich, immer eine scharfe Grenze zwischen beiden Abteilungen zu ziehen, ohne den Zusammenhang der Schilderung zu zerstören: denn die Grenzen sind durchaus fließende. Das echte Weib besitzt also kraft ihrer Natur als organisches Erbgut die höchsten sittlichen Eigenschaften, die es überhaupt gibt, nämlich diejenigen der Selbstverleugnung und Aufopferungsfähigkeit zugunsten anderer Menschen, in vollendetem Grade auf dem Gebiet der Gatten- und Kindesliebe. Da aber auf diesen Eigenschaften der Fortbestand der Menschheit wie auf Grundpfeilern ruht, so ist der diesbezügliche Wert des Weibes sehr hoch anzuschlagen.

Nun zeigt aber die Erfahrung, daß die Frau, wenn sie sich bemüht, es den Männern gleichzutun, das eine Mal sehr selten etwas einigermaßen Bedeutungsvolles und nie etwas wirklich Großes (wie die Genien) leistet, das andere Mal aber gerade in jenen angeborenen Haupttugenden ihrer erblichen Natur zuerst und rasch verfällt: es entwickeln sich in ihr die Gegensätze ihrer Haupttugenden: sie wird selbstsüchtig, verliert die Liebe zu ihren Kindern und zum Familienleben, betrachtet den Gatten als einen Gegenstand der Ausbeutung, der dazu da sei, ihr die Mittel zur Befriedigung einer bald sich einstellenden maßlosen Sehnsucht nach Vergnügungen zu verschaffen.

Dieser Wandel des Frauencharakters ist in den Vereinigten Staaten von Nordamerika schon zur offenkundigen Tatsache geworden und bildet den Gegenstand der ernsteren zeitgenössischen Schriftstellerei dort sowie öffentlicher Warnrufe seitens der tiefer Blickenden. Aber wir wissen nur zu gut, daß wir in Europa rasch hinterhereilen und dank dem Einfluß einer gewissen Sorte von Frauenrechtlerinnen und ihrer männlichen aber entarteten Helfer bald den Zustand der neuen Welt erreicht haben werden, wenn eben nicht bald bessere Einsicht überhand nimmt. Jenes aber wäre mit dem Untergang der weißen Rasse gleichbedeutend.

Darum kommt es auf die nachdrückliche Hervorhebung dieser beiden Tatsachen sehr an: Die Grundtugenden des Weibes sind ihre instinktive Selbstverleugnung zugunsten des Gatten und der Kinder und somit der ganzen Menschheit und die Hütung der Sittlichkeit. Sie werden rasch in ihr Gegenteil verwandelt, sobald die Frau ihren Willen darauf setzt, nicht mehr Weib zu sein.

Bestimmen wir nun nach dieser Auseinandersetzung die Stufe, auf der sich die zweite Grundklasse im Weibe offenbart, so finden wir folgendes: Die eine Haupttugend der Frau ist die Bewahrung der Sittlichkeit, die andere die Selbstverleugnung für den Gatten und die Kinder. Das erstere ist, wenn man nach der geistigen Entstehungsweise nachforscht, sicherlich auf der einen Seite mit einem Zug von Erotik behaftet, wenigstens oft: es ist wohl nicht nur die reine Großtat, welche die Frauen lieben, sondern oft der große Mann als solcher. Wenn diese Liebe auch eine äußerst edle ist, so liegt dennoch nicht reine Logik in ihr. Sie ist vielmehr mit einem Bestandteil des Erotischen behaftet. Erotik ist aber Psychologie und nicht Logik, gehört also zur niederen Stufe des Geisteslebens. Immerhin nähert sich jedoch auch von diesem Gesichtspunkt aus gesehen jene Art von Liebe sehr dem Reinen. Von der andern Seite aus betrachtet ist sie aber sicher ganz rein, d. h. logisch: das echte Weib hat eine instinktive Neigung zur Hütung der Sittlichkeit wiederum als organisches Erbgut im Laufe der Entwicklung erworben, und die hieraus entspringende Liebe zur Großtat, insbesondere der sittlich-religiösen, steht, nachdem Jahrtausende oft seit dem Leben des betreffenden Genius dahingegangen sind, nicht mehr in persönlicher Beziehung zu diesem selbst, sondern richtet sich nur noch auf die Sache. So gehört die in der Pflege

der sittlichen Überlieferung sich offenbarende Liebe des Weibes auch zur logischen und nicht nur zur psychologischen Stufe.

Die zweite Haupttugend der Frau, ihre Aufopferungsfähigkeit für Gatte und Kinder, tritt als rein logische Erscheinung auf. Da das Weib diese Eigenschaft als angeborenen Instinkt besitzt, so handelt es sich hier ebenso wie bei der Kindesliebe um eine vollendete Verkörperung der Logik.

Die Erscheinung selbst ist durchaus biologisch-entwicklungstheoretisch zu deuten. Das aber ergibt kein negatives Werturteil: ist es doch das Wesen der Entwicklung, daß durch sie die Logik sich verkörpert, organisches Erbgut der Lebewesen wird. Derjenige Teil von ihr nun, der in unmittelbarsten Beziehungen zur Aufrechterhaltung des Lebens bei Menschen und Tieren steht, wird sich natürlich verhältnismäßig früh in der Stammesgeschichte verkörpern müssen. So sehen wir denn jene Grundtugenden des Weibes schon bei manchen Tieren in hoher Vollendung dastehen. Dies aber entwertet sie keineswegs. Es handelt sich eben bei den Tieren hierbei um Fleischwerdung der Logik in bezug auf Fälle, in denen selbst tierisches Leben nicht ohne jene Durchführung des Sittengesetzes bestehen konnte.

Auf die Dauer ist ja die Menschheit nicht ohne vollständige Einverleibung des Sittengesetzes aufrecht zu erhalten. Wir sehen heute noch und haben es an den Völkern des klassischen Altertums schon erlebt, daß hohe Kultur einer Rasse auf der andern Seite ihren Untergang in sich trägt. Wir müssen schließen, daß dies nur vermeidbar sein könnte, wenn das ganze Sittengesetz zur allgemeinen Einbettung in die Mitglieder des Gemeinwesens gelangt. Dann natürlich könnte Kultur nicht mehr entartend wirken. Der andere Ausweg, der zur Aufrechterhaltung der Menschheit in Betracht käme, auf Kultur zu verzichten, ist ganz unmöglich. Auch jene Einbettung des ganzen Sittengesetzes wird sich durch Entwicklung vollziehen.

Nach allem: In dem einen Bestandteil der emotionellen Sphäre, nämlich in der zweiten Grundklasse, ist dem Weibe in hervorragender Weise auch die höhere oder logische Stufe gegeben. Das äußert sich am sinnfälligsten in der Hütung der Sittlichkeit und der selbstverleugnenden Hingabe an Gatte und Kinder und darin mittelbar an die Menschheit überhaupt.

Ich komme zur Betrachtung der dritten Grundklasse. Bekanntlich ist auch der Leib eine Entfaltung von ihr. Doch hier handelt

es sich nur um das rein geistige Bild des Menschen. In diesem ist es die dritte Grundklasse, welche die künstlerische Gestaltungskraft umfaßt. Wie wir sahen, ist Formgebungskraft die eine kennzeichnende Eigenschaft der höchsten geistigen Tätigkeit überhaupt, nämlich des genialen Schaffens. Es ist der künstlerische Bestandteil, den jedes wahre Genie, auf welchem Gebiet auch immer seine Begabung sich offenbart, besitzt. Frauen sind keine Genien ersten Ranges.

Insbesondere haben sie auf den verschiedenen Gebieten der Kunst nichts von Bedeutung geleistet im Vergleich zur Kunst der großen männlichen Genien, obwohl ihnen die Gelegenheit zur Ausbildung hier keineswegs gefehlt hat, und obgleich die Kunst mit ihrem Gefühlsbestandteil der Art des Weibes sehr nahe steht und die Frauen daher viel Liebe zu ihr besitzen. Zwar führt Havelock Ellis vier Dichterinnen an, die als hervorragend zu betrachten seien: Sappho, Erinna, Christina Rosetti und Elisabeth Browning. Aber können diese wirklich mit den Häuptern der Dichtkunst unter den Männern verglichen werden? Von Sappho und Erinna fügt er hinzu, daß ihre gesamten hinterlassenen Gedichte je auf eine Zeitungsspalte gedruckt werden könnten. Nur in der Schauspielkunst übertrifft nach dem genannten Gewährsmann das Weib entschieden den Mann: aber das fällt wiederum nicht in die Abteilung der genialen Taten im Sinne der angegebenen Definition. So ist es also wieder die tätige Seite, in der die Frau auch bezüglich des Gefühls zurücksteht.

Anders aber verhält es sich mit dessen passiven Anteilen: hier überragt die Frau den Mann in ähnlicher Weise, wie wir es bei der zweiten Grundklasse fanden. Sie besitzt lebhafteres und feineres Gefühl als der Mann. Dieses feinere Gefühl ist wohl derjenige Bestandteil im Geistesleben der Frau, den sie im Sinne hat, wenn sie betont, daß ihr innerstes geistiges Wesen vom Manne nicht verstanden werden kann. Zweifellos ist es auch eines derjenigen Bestandteile des weiblichen Geisteslebens, der eine besonders starke Anziehungskraft auf die härtere Gefühlsbeschaffenheit des Mannes ausübt. Jenes feinere Gefühl ist aber etwas sein-sollendes und gehört demnach der höheren oder logischen Stufe des Geisteslebens an. Hierin besitzt also das Weib in der dritten Grundklasse einen wertvollen Anteil an der Logik.

Ich fasse zusammen: In allen drei Grundklassen besitzt das Weib in gewissen Beziehungen dem Manne überlegene Geistesbestandteile.

Immer jedoch ist der große tätige Teil, das Ausführen der großen Taten, ein Vorrecht des Mannes, während die weiblichen Vorzüge auf dem Gebiete des Aufnehmens und Bewahrens, Hütens und Pflegens sich äußern. Wenn demnach auch die höchsten geistigen Leistungen von Männern vollführt werden, so erscheint es dennoch ungerechtfertigt, von geistiger Minderwertigkeit der Frauen überhaupt zu sprechen. Denn ihre besonderen Vorzüge sind notwendige Ergänzungen der männlichen: Mann und Weib ergänzen sich demnach zu einem vollen Einzelwesen. Ferner beruht der Aufbau der ganzen menschlichen Gesellschaft und die Entwicklung der Menscheit zu einem geordneten Zusammenhang von hochstehenden Mitgliedern letzten Endes doch ebenso sehr auch auf den geschilderten weiblichen als auf den männlichen Vorzügen.

Nicht besteht demnach die Menscheit aus einer Art von hochwertigen und einer Art von minderwertigen Wesen, wohl aber aus zwei recht verschiedenen Wesen, deren jedes zu besonderen Leistungen und Aufgaben bestimmt ist: dieses Gesetz soll daher der Mensch nicht umzustoßen suchen: denn sein eigener Untergang müßte notwendig die Folge sein.

## VIII. Kapitel.

### Die Vervollkommnung der eigenen Überlieferung, d. h. des eigenen Geisteslebens (Forts.): Die Lehre von der Beraubung und dem ersten Bestandteil der Erlösung.

Wir haben nun folgendes gefunden:

Die höchste geistige Leistungsfähigkeit, nämlich geniales Schaffen, fällt dem Manne zu. Die größte körperliche Gabe dagegen, nämlich Schönheit, gehört dem Weibe. Unterhalb der Linie des Höchstbetrags gibt es gleichfalls gewisse geistige und körperliche Merkmale der Vollkommenheit, die als besondere Eigenschaften dem einen Geschlecht mehr zukommen als dem andern.

Das Prinzip der Welt und des Lebens aber, der absolute Geist, ist vollkommen: in ihm sind natürlich alle Merkmale der Vollkommen-

heit in Vollendung gesetzt; die Lebewesen nun sind seine Verkörperungen; daraus geht hervor:

Bei der Verkörperung des aus den Ideen des Wahren, Guten und Schönen, bezw. aus den Grundklassen der Erkenntnis, des Willens und des Gefühls bestehenden Urprinzips, findet eine ungleiche Verteilung der den einzelnen Ideen zukommenden Leistungen auf Mann und Weib statt.

Dieses geringere Gegenwärtigsein von bestimmten Ideenanteilen in jedem der beiden Geschlechter ist die „Beraubung".

Sie kann auch folgendermaßen definiert werden:

Der Inbegriff derjenigen sekundären Geschlechtsmerkmale des einen Geschlechts, die Zeichen der Vollkommenheit sind, bildet die Beraubung des andern Geschlechts.

Das Hauptkennzeichen der Beraubung liegt in der Zuteilung der größtmöglichen geistigen Leistungsfähigkeit an den Mann und des höchsten körperlichen Merkmals der Vollkommenheit, Schönheit, an das Weib.

Die Körper von Mann und Weib, zu denen natürlich auch die Gehirne gehören, ergänzen sich also so weit zur Vollkommenheit, als in ihren wertvollsten Bestandteilen überhaupt die Verkörperung der an sich seienden Vollkommenheit gelungen ist.

Es verhält sich nach dem Vorausgehenden im Gesamtbilde der Mann zum Weibe wie das Urbild eines geistigen Wesens zum Urbild eines körperlichen Wesens und innerhalb des rein geistigen Bildes der Mann zum Weibe wie das Urbild eines tätigen, schaffenden Wesens zum Urbild eines passiven aufnehmenden Wesens. Oder: der Mann verhält sich zum Weibe wie Inhalt zu Form: es drängt der Inhalt in die Form, und es sehnt sich die Form nach Erfüllung mit dem Inhalt. Demnach spiegeln sich in dem Gesamtverhältnis von Mann und Weib zueinander die ursprünglichen Geschlechtsvorgänge wieder.

Vollkommenheit definiere ich als Übereinstimmung zwischen Form und Inhalt unter der Voraussetzung, daß es sich um einen an sich vollkommenen Inhalt handelt: Mann und Weib ergänzen sich daher auch von diesem Gesichtspunkt aus zur Vollkommenheit, immer natürlich mit der früher gemachten Einschränkung: sofern sie selber in ihren besten Bestandteilen auf Vollkommenheit Anspruch erheben können.

Erlösung nun ist Befreiung von aller Unvollkommenheit: wenn demnach erstens Mann und Weib in bezug auf die ihren Leibern zugeteilten besonderen Ideenanteile vollkommen wären und zweitens vollständig ineinander verschmelzen könnten, dann vermöchten sie einander vollkommene Erlösung von der Beraubung zu geben. Nun ist aber keins von beiden der Fall: daher können die Geschlechter einander vollkommene Erlösung von der Beraubung nicht geben. Dagegen ist das wirkliche innere Wesen der Menschen wie aller Geschöpfe, nämlich das Prinzip des Lebens und der Welt, durchaus vollkommen: demnach kann dieses allein dem Menschen, sowohl dem Manne, als auch dem Weibe, völlige Erlösung von der Beraubung verleihen. Wie aber geschieht das? Durch Erkenntnis des vollkommenen Urprinzips als des eigenen wahren Ichs und Wesens.

Es ist also die klare bewußte Erfassung des geistigen Prinzips des Lebens als des eigenen wahren Ichs, was Erlösung von der Beraubung schafft.

Über die Unlust der Beraubung ist aber noch nichts gesagt worden. Die Beraubung ist die geistige Wurzel der Liebe des einen Geschlechts zum andern. Denn dies ist doch auf den ersten Blick klar: das körperliche Bedürfnis nach Betätigung der Geschlechtshandlungen würde niemals Liebe erzeugen. Liebe ist vielmehr, wie schon E. von Hartmann betont, etwas durchaus Metaphysisches. Es lieben sich nun die Geschlechter: sie wollen einander gehören, ganz ineinander aufgehen, eins sein. Die Lehre von der Beraubung enthält die Aufklärung über die geistige Entstehungsursache dieser Sehnsucht: es ist die Sehnsucht nach Vollkommenheit, die in der Liebe sich äußert. Der Unwissende kennt im menschlichen Dasein keinen anderen Weg zur Tilgung des Schmerzes der Beraubung als denjenigen zu einem Wesen des anderen Geschlechts. Aber er merkt bald das Unzulängliche solcher Liebe für sich allein. Der Wissende aber wendet sich zunächst entschlossen ab von dem Weg des Leibes zum Leibe und sucht die Erlösung in der Hinlenkung seiner Seele zum Prinzip des Lebens selbst, indem er eben dieses als seine eigene wirkliche Natur erfaßt und erkennt, daß demnach sein wahres Ich jetzt schon und immer vollkommen ist und überhaupt keiner Beraubung unterliegt, daß vielmehr nur sein Leib, also die Verkörperung jenes, der Beraubung ausgesetzt ist und daß er nur deswegen die

Unlust der Beraubung gelitten hat, weil er fälschlich das Unvollkommene seines verkörperten Ichs für sein wahres Ich hielt.

Nach dieser Erkenntnis ist er aber von dem Schmerz der Beraubung teilweise erlöst.

So würde es zunächst scheinen, als ob aus der Lehre von der Beraubung und dem ersten Bestandteil der Erlösung eine weltflüchtige, entsagende Sittenlehre folgte. Wir werden jedoch später sehen, daß jene dennoch mit freudiger Bejahung des Lebens und der Gattenliebe als eines der höchsten irdischen Güter wohl vereinbar ist: freilich erst nach der Emporhebung der Liebe auf die Stufe der Logik und des Reinen, erst nach der Umkehr von den dunkeln Wegen der Romantik und nach dem Eintritt in die lichtübergossenen Gefilde der Klassik.

Der Springpunkt der Lehre von der Beraubung und dem ersten Bestandteil der Erlösung ist das Verhalten der Seele in der Liebe gegenüber ihrer sein-sollenden Haltung. Darauf muß nun zum Verständnis der Sache näher eingegangen werden. Wie die energetische Weltseele die Achse der Welt darstellt, so ist es die energetische Seele der Geschöpfe für diese, also auch bezüglich des Menschen. Sie stellt in ihnen die Verbindung des geistigen Urgrunds der Welt mit dem Leibe her: sie besteht aus physikalischer Energie. Diese geht auf Willen, also auf Geistiges zurück. Der Wille wiederum ist Abbildung von Vorstellungen. Auf der anderen Seite ist die Energie die Unterlage der Materie, wie es uns heute die Naturwissenschaft als Hypothese lehrt. Vollkommenheit besteht nun nur im absoluten Geiste. Somit ist die Seele im Menschen durch ihren zuerst erwähnten Zusammenhang, denjenigen mit dem Urprinzip, in Verbindung mit der Quelle der Vollkommenheit und steht dadurch unter einem ständigen vervollkommnenden Einfluß. Durch den an zweiter Stelle genannten Zusammenhang dagegen, denjenigen mit dem Leibe, wird die Seele stetig mehr oder weniger zur Unvollkommenheit herabgezogen und mit deren Bestandteilen behaftet. Die energetische Seele ist aber, wie wir uns erinnern müssen, die Vorstufe des echt Materiellen im Menschen: die wirkliche materialisierte Vervollkommnung des menschlichen Körpers, zumal auch des Gehirns als des Organs des Geistes und insbesondere auch der sittlichen Eigenschaften, des Charakters, der Persönlichkeit, besteht zuerst als energetische Änderung der Seele und wird von ihr aus weiter in Materie umgesetzt. So hängt

denn für die Erreichung organischer Vervollkommnung seitens des Menschen — und nur organische Vervollkommnung ist wirkliche, wovon später gehandelt werden wird — alles davon ab, daß zuerst seine Seele vollkommen wird. Die energetische Seele ist nun ihrer Art nach eine Spiegelung der geistigen: diese aber besteht aus Willen; das Kennzeichnende des letzteren wiederum ist — außer Kraft — bestimmte Richtung und Bewegung in dieser. Demnach: wie beschaffen des Menschen Wille ist und wohin er strebt, — so beschaffen ist auch des Menschen energetische Seele und ebendahin strebt sie. Und daraus geht weiter hervor: Richtet sich des Menschen Wille auf die Vollkommenheit des Urprinzips, auf das feste Einswerden mit dem wahren vollkommenen Ich, so ist auch seine energetische Seele dorthin gerichtet, und es fließt die Vollkommenheit des Prinzips des Lebens und der Welt unmittelbar in sie über. Von ihr aus aber geht letztere weiter an den Körper und wird auf diese Weise endlich in der Materie des Leibes verwirklicht. Das Ergebnis ist eine organische Vervollkommnung aller Teile des Menschen, und diese findet natürlich am leichtesten, am ehesten und in ausgiebigster Weise statt im Gehirn als dem Organ des Geistes. Denn einmal besteht dieses aus dem verarbeitungsfähigsten Stoffe, und das andere Mal folgt es direkt den geistigen Zuständen.

Jedoch macht sich der vervollkommnende Einfluß des geschilderten Vorgangs auch im Gesamtkörper hinsichtlich Gesundheit und Schönheit, Kraft und Stärke sowie Schönheit der Haltungen und Bewegungen geltend.

Eine Eigenschaft der Bewegung und somit des Willens und der energetischen Seele ist es aber nun, daß sie nicht gleichzeitig in verschiedene Richtungen gehen können: streben sie auseinander, so üben sie einen zerreißenden oder zersetzenden, schwächenden Einfluß auf sich selber aus. Wendet sich daher der Wille und demnach auch die energetische Seele des Menschen behufs Aufhebung der Beraubung statt nach dem vollkommenen Urprinzip in Liebe nach dem Genossen vom andern Geschlecht, so werden sie von der Vervollkommnung abgelenkt, da das Wesen des andern Geschlechts doch nicht vollkommen wie das Urprinzip ist. Das ist aber weniger positiv zu verstehen, als schade ihm der andere Leib etwas, als vielmehr negativ: der Abfall als solcher vom vollkommenen Urprinzip, dem wahren Ich, entzieht der Seele den vervollkommnenden Einfluß, der ihr

sonst, wenn sie mit ihm eins ist, ständig aus ihm zufließt. Denn der Leib des auch noch so ideal geliebten Genossen vom anderen Geschlecht kann doch dem Liebenden unmöglich die Vollkommenheit vermitteln, die im Urgrund der Welt und im Ich an sich zu finden sind.

Nach allem: Es ist die rechte Haltung des Willens und der Seele angesichts der Sehnsucht nach Erlösung von dem Schmerz der Beraubung, den Weg der Schwäche zu einem Wesen des andern Geschlechts zunächst entschlossen zu meiden und denjenigen der Stärke zu wählen, der zur Einheit mit dem Urgrund alles Seins und Geschehens führt.

Denn in diesem allein entspringt die Quelle aller Vollkommenheit.

Zusammenfassend können wir sagen: Behufs Aufhebung der Beraubung stehen sowohl dem Manne, als auch dem Weibe zwei verschiedene Wege zur Verfügung: der eine ist derjenige zu einem geliebten Wesen des andern Geschlechts: er schafft zwar wirkliche, aber unvollkommene, Befreiung von der Beraubung. Der andere ist derjenige zur Einheit mit dem Urprinzip: dieser bringt unkörperliche, fast vollkommene und jedenfalls durchaus echte und dauernde Aufhebung der Beraubung. Der erste Weg ist für sich allein daher der kraftlose und wirkt schwächend, der zweite ist der kraftvolle und wirkt stärkend.

Die Beziehungen dieses Bestandteils der Erlösung zur Lehre vom ESOTERIUM und der Verkörperung der Werte liegen auf der Hand. Die geistigen Ursachen, die zum ESOTERIUM führen können, sind mannigfacher Art. Eine mögliche Art seiner Entstehung hat indes zweifellos ihre Wurzeln im Geschlechtstrieb: wird dieser durch Erkenntnis von seinem gewöhnlichen Weg abgelenkt und in den höheren übergeleitet, so führt er zum ESOTERIUM. Dabei liegt es nahe, daß das ESOTERIUM bei dieser Art der Entstehung ein erotisch bestimmtes wird. Die Geschichte kennt Beispiele eines solchen, als deren Urbild dasjenige des Orphismus genannt sein mag.

Aber bei wirklicher und klarer Erkenntnis wird das ESOTERIUM auch bei jener Entstehungsweise bald zu einem logisch bestimmten. Nur ein solches kann als wahres und reines ESOTERIUM gelten. Denn es liegt ja im Begriff des Urprinzips, dessen Erkenntnis das ESOTERIUM

bedingt, daß es sich bei ihm um das reine Geistesleben der höheren Stufe handelt: nur das logische ESOTERIUM ist daher wirkliche Emporhebung auf die Höhe des vollkommenen Urprinzips und echte Einheit mit ihm.

## IX. Kapitel.

## Die Vervollkommnung der eigenen Überlieferung, d. h. des eigenen Geisteslebens (Forts.): Die Lehre von dem sittlich-menschlichen Dualismus und dem zweiten Bestandteil der Erlösung.

Zur Erleichterung des Verständnisses des Nachfolgenden mögen die Gründe für die Zurückführung alles Seins und Geschehens auf ein einheitliches Urprinzip nochmals hierher gesetzt werden.

Es gibt eine metaphysische Einheitslehre, aus der sich zwang- und restlos die ganze Wirklichkeit mit allen der Erfahrung gegebenen Dingen ohne Umstände ableiten läßt; das ist der Monismus des Geistes. Das begriffliche Verfahren, das zu diesem Ergebnis führt, ist am Anfang dieses Buches ausgeführt worden. Es besteht daher keine Nötigung, zwei verschiedene Prinzipien der Welt, Geist und Materie, anzunehmen. Die Erklärungsgründe dürfen aber nach logischen Regeln nicht ohne Notwendigkeit vermehrt werden. Ferner sind es erkenntnistheoretische Erwägungen, die den Monismus fordern: denn es ist nicht einzusehen, wie zwei grundsätzlich verschiedene Prinzipien, Geist und Materie, aufeinander sollten einwirken können, und dies noch dazu in der Weise, daß dabei im Geiste (des Menschen oder der Tiere) ein Abbild des (an sich gegebenen) Körpers entsteht. Auch kann man sich als Erkenntnistheoretiker niemals damit einverstanden erklären, daß die Körperwelt als etwas vom Geiste und Bewußtsein völlig Unabhängiges vorhanden sei, wenigstens nicht von einem höheren Bewußtsein, wenn auch sehr wohl von einzelnen verkörperten Bewußtseinen. Nebenbei bemerkt liegt darin die Möglichkeit der Wiederherstellung des sogenannten naiven Realismus, freilich eines wissenschaftlich geläuterten. Endlich darf wohl auch der psychologische Grund für die Bestätigung der Einheitslehre angeführt werden — wenn er auch als solcher nicht maßgebend wäre —, daß

der menschliche Geist schlechterdings so beschaffen ist, daß eine letztendliche Zweiheitslehre seinem zusammenfassenden Bedürfnis widerspricht und ihn daher niemals befriedigen würde.

Bei dieser ganzen Betonung der Vorzüge und der Notwendigkeit des Monismus liegt jedoch der Nachdruck auf das Wort letztendlich: in allem, was vor der allerletzten theoretischen Zurückführung der metaphysischen Prinzipien auf eine Einheit liegt, hat der praktische Dualismus der unmittelbaren Erfahrung ungeheure Vorteile für die Klarheit und Deutlichkeit der Erfassung der Wirklichkeit: Will der Mensch die Welt, in der er lebt, wirklich begreifen und sich vorstellen, lebendig erfassen, derart, daß ihm die erlangte Erkenntnis als praktisch brauchbare und völlig befriedigende Grundlage der Zurechtfindung bezüglich seines eigenen Wesens und der seiner Erfahrung gegebenen Dinge überhaupt dient, dann muß er sich die Zweiheit von Geist und Materie fest als Bild einprägen und sie sich stets gegenwärtig halten.

Der Lehrsatz des Dualismus lautet: Es gibt auf der einen Seite Geist oder geistige Vorgänge, auf der anderen aber Materie oder körperliche Ereignisse. Wie sich dieser Dualismus in den Monismus des Geistes einfügt, liegt ja nach dem früher Gesagten klar zutage: der Geist ist das Urprinzip in dessen rein geistigem Bilde; die Materie dagegen ist die durch die Leistung des ästhetischen Prinzips (Räumlichkeit usw.) der dritten Grundklasse geformte Energie der zweiten Grundklasse, wobei bezüglich der Materie das Gesamtbild des Urprinzips zugrunde gelegt wird. In dieser Weise bleibt immer die Möglichkeit offen, den Monismus des Geistes zwanglos in den Dualismus der unmittelbaren Erfahrung überzuführen und umgekehrt diesen durch Zurückverfolgung des Weges in die Einheitslehre zurückzubringen. Ich bleibe nun für die zunächstfolgende Untersuchung bei dem Dualismus der unmittelbaren Erfahrung stehen.

Dann ergibt es sich, daß die Wirklichkeit dem Dualismus in doppelter Art unterworfen ist.

### I. Der Dualismus überhaupt.

Der Dualismus überhaupt besteht darin, daß Körperlichkeit (Materie) rein logisch gedacht eine Leistung der dritten Grundklasse durch ihre Bearbeitung der zweiten ist, daß also, sobald das Ur-

prinzip überhaupt einmal in die Wirklichkeit übergegangen ist, Materie ohne weiteres mitgegeben ist, indem jenes immer in Geist, Seele und Leib zerfällt. Die Seele aber lassen wir hier vorerst beiseite: praktisch genommen ist sie nur das Bindeglied zwischen Geist und Körper. Nach dem soeben angeführten Grundsatz des Geschehens werden daher auch Einzelwesen, sie mögen noch so fein und vollkommen eingerichtet sein, immer aus Geist und Körper (genauer: Geist, Seele und Leib) bestehen. „Rein geistige" Geschöpfe kann es nicht geben, da der Leib eine unentrinnbare Leistung des sich als Wirklichkeit betätigenden Geistes ist. So besteht der Dualismus überhaupt in Einzelwesen. Außerdem aber ist er stets als Gegensatz des Geistes zur anorganischen Natur vorhanden.

### II. Der sittlich-menschliche Dualismus.

Der sittlich-menschliche Dualismus bezieht sich auf die Besonderheit der Beschaffenheit des Menschen. Sein Wesen sei folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

1. Im Reiche des Mechanismus, in dem wir jetzt uns befinden, besitzen wir besonders grob-stoffliche Leiber, die sich der Herrschaft des Geistes nur innerhalb gewisser Grenzen fügen. Das Reich des Mechanismus ist das niederste und gröbste der drei Reiche. Ich komme später auf die Kennzeichnung der drei Reiche (Reich des Geistes, der Energetik und des Mechanismus) zurück. Wir sind mit unsern Körpern vorläufig in dasjenige des Mechanismus hineingestellt: wir sind ihm angemessen und somit grob-stofflich gebaut. Unsere Körper arbeiten selbst vorwiegend nach mechanischen Grundsätzen.

2. Der Mensch ist ein Doppelwesen, dessen Leib entzweigespalten ist: er besteht aus Mann und Weib. Dadurch ist er noch in einen zweiten Dualismus versenkt: im Geiste ist er ungeschlechtlich, am Leibe dagegen geschlechtlich. Der Mensch ist also zweifach dualistisch eingerichtet: einmal darin, daß er nach dem allgemeinen Grundsatz des Dualismus aus Geist und Körper besteht (und zwar ist in seinem Fall der letztere ein grob-stofflicher) und das andere Mal darin, daß sein Körper nochmals in denjenigen des männlichen und des weiblichen Geschlechts geteilt ist. Beim Menschen haben wir also nicht einen einfachen Gegensatz von Geist und Materie, sondern einen zusammengesetzten, indem die mit dem Geiste in Verbindung stehende

Materie des Körpers nochmals auf zwei verschiedenartige Körper verteilt ist.

Dieser Dualismus wird nun von mir auch als sittlich-menschlicher bezeichnet. Demnach besteht der sittlich-menschliche Dualismus aus folgenden Bestandteilen:

a) aus dem Gegensatz von Geist und grob-stofflichem Leib, und

b) aus dem Gegensatz von ungeschlechtlichem Geist und geschlechtlichem Leib.

Während a ein vorübergehender Zustand ist, müssen wir von b sagen, daß wir es nicht wissen, ob dauernd die Zweitypischkeit erhalten bleiben wird, so daß die Wesen auch auf ihren höchsten Stufen sich wie Pol und Gegenpol verhalten und zu eins ergänzen werden, oder ob die Zweiteilung aufhören wird.

Der erste Bestandteil bedingt also eine Unvollkommenheit des menschlichen Körpers: denn bestünde er aus feiner, vom Geist völlig beherrschbarer Materie, so wäre er vollkommen wie der Geist selber: d. h., dieser hätte seine vollendete Verkörperung erreicht.

Der erste Bestandteil, die Grob-Stofflichkeit des Leibes mit der daraus folgenden mangelhaften Beherrschbarkeit des letzteren durch den Geist, wird am meisten durch die Gewinnung des ESOTERIUM besiegt: weiß der Mensch, daß sein wahres Wesen vollkommener Geist ist, der auch seinen Körper umfaßt und daß nur dieser letztere hinter dessen Vollkommenheit zurückgeblieben ist, so gewinnt sein Geist dadurch die Handhabe zur Beherrschung des Leibes. Ich werde bei der organischen Selbstvervollkommnung darauf zurückkommen. Der zweite Bestandteil des sittlich-menschlichen Dualismus, die Zweiteilung in Mann und Weib, und die dadurch bedingte Geschlechtlichkeit des menschlichen Körpers, muß uns jetzt ausführlicher in Anspruch nehmen.

Sein Inhalt ist ja folgender: Im Geiste sind wir vollkommen und ungeschlechtlich, eine einheitliche Persönlichkeit, am Körper aber sind wir unvollkommen und geschlechtlich, eine halbe Persönlichkeit nur, und zwar dies letztere infolge der Beraubung, indem zu der Zweiteilung, die der sittlich-menschliche Dualismus zum Ausdruck bringt, noch die Verwicklung hinzukommt, daß gewisse wertvolle Bestandteile je dem einen Geschlecht allein in größerer Vollendung zufallen; dies bringt der Begriff der Beraubung zum Ausdruck. Auch die „Vollkommenheit im Geiste“ bezieht sich nicht auf unsern ver-

körperten Geist, sondern auf den absoluten Geist, der unser wahres Ich ausmacht.

Wir erinnern uns nun hier, daß wir unsere Stärke aus der Vereinigung mit dem Urprinzip beziehen, in der Erkenntnis seiner als unseres wahren Wesens, und daß der andere Weg zur Aufhebung der Beraubung, derjenige zu einem Wesen des andern Geschlechts, unsere Seele loslöst von ihrer Gründung im Absoluten, sie in den Körper versenkt und sie dadurch mit aller Unvollkommenheit dieses letzteren behaftet. Bei der Hinwendung des Willens zum Prinzip des Lebens heben wir sie dagegen gerade aus dieser heraus und bewirken, daß die Vollkommenheit der absoluten Persönlichkeit jenes Prinzips in sie hineinfließt. Nun hatten wir aber des weiteren gefunden, daß die Seele (die energetische) ihre Zustände an den Körper weitergibt. Im letzterwähnten Vorgang besitzen wir demnach ein Mittel zur Stärkung, Verbesserung und Erhöhung auch der leiblichen Beschaffenheit. Das andere Verfahren jedoch, die Hingebung an ein Wesen des andern Geschlechts, schwächt aus entsprechenden Gründen auch den Körper oder entzieht ihm doch mindestens die Gelegenheit zur Kräftigung und zur Abwehr von Krankheiten, weil er eben den Zusammenhang der Seele mit dem Urquell der Kraft und Vollkommenheit löst. Aus allem folgt: Wir müßten unsern Leib infolge seiner Geschlechtlichkeit verleugnen, uns ganz in unser wahres geistiges Wesen versenken, weil wir sonst vom Wege der Vervollkommnung abgebracht werden und unsere Kraft verlieren. Eine solche Forderung würde uns jedoch auf der andern Seite in unlösbare Widersprüche verwickeln mit den Tatsachen unserer Menschennatur und in unüberwindbare Schwierigkeit gegenüber den Notwendigkeiten des Lebens. Denn unsere Natur verlangt gebieterisch auch die Gelegenheit zu derjenigen Art der Überwindung der Beraubung, die ihr angemessen ist: und das ist die Liebe zwischen Mann und Weib: in ihr finden wir doch immerhin eine wirkliche Überwindung unserer geschlechtlichen Zweiteilung.

Ferner verlangt die Notwendigkeit, die Art zu erhalten, die Vereinigung der Geschlechter, und endlich bedürfen Mann und Weib eines des andern um der Kameradschaft willen. So sind die Geschlechter also aus mehrfachen Gründen aufeinander angewiesen und einander unentbehrlich.

Nach allem: Die Tatsache des sittlich-menschlichen Dualismus

stellt uns vor die Wahl zwischen zwei unbefriedigenden Dingen: Auf der einen Seite besteht die Forderung, sich abzuwenden vom andern Geschlecht und durch Rückgang auf unser wahres inneres Wesen Vervollkommnung zu erstreben. Auf der andern Seite besteht dagegen die Notwendigkeit der geschlechtlichen Liebe und Hingebung. Beide Forderungen sind unzweifelhaft berechtigt. Es stoßen hier zwei verschiedene und scheinbar unverträgliche logische Schlußketten zusammen. Da aber jede als unzweifelhaft richtig nachweisbar ist, so können sie letzten Endes dennoch nicht unvereinbar sein. Wie aber bringt man sie zur Übereinstimmung?

Aus der ersten Forderung folgt unwiderlegbar der Schluß, daß der Mensch sich niemals anders, als es wirklich aus logischen Gründen notwendig ist, nach einem Wesen des andern Geschlechts sehnen sollte. Aus der zweiten Forderung folgt dagegen der Schluß, daß der Mensch doch auch dauernd auf die Einheit mit einem Wesen des andern Geschlechts angewiesen ist. Aus dieser Schwierigkeit gibt es nur einen denkbaren Ausweg:

Es muß eine Art des Zusammenlebens von Mann und Weib geben, auf die eben die Forderung der Abwendung von den Wesen andern Geschlechts schlechterdings nicht zutrifft, bei der vielmehr eine Heiligung des Verhältnisses stattfindet, derart, daß es unbeschadet der Erfüllung der Seele mit aller möglichen Vollkommenheit seitens des Prinzips der Welt bestehen kann. Und es gibt in der Tat einen solchen Zustand: es ist die strenge Einehe zwischen einem Mann und einem Weib.

Das ist die durch die Logik der Tatsachen gegebene Lösung des Problems. Zur Erläuterung der Heiligsprechung der Einehe durch die Logik der Tatsachen diene folgendes: Die Zeugung ist eine rein logische Leistung, die notwendig ist. Das Logische nun ist natürlich berechtigt. Das Bedürfnis nach Begattung ist um der Zeugung willen da, mithin auch logisch und berechtigt. Die Liebe, in der die Sehnsucht nach Aufhebung der Beraubung zum Ausdruck kommt, nimmt eine Zwischenstellung zwischen Geistigem und Körperlichem ein. Das ESOTERIUM reißt die Seele los von der Liebe zum andern Geschlecht. In der Geschlechtshandlung aber, die ja als logisch notwendig erwiesen wurde, wird unvermeidlich auch die Seele in Liebe mit derjenigen des Teilhabers vereinigt: es findet wirkliche körperliche Aufhebung der Beraubung statt. Daraus folgt: die Geschlechtshandlung

und die körperliche Aufhebung der Beraubung dürfen an sich nicht mehr ausgeübt werden, als zur Erfüllung der rein logischen Leistung der Zeugung und der Befriedigung unvermeidlichen körperlichen Bedürfnisses nötig ist. Wegen der Notwendigkeit der Zeugung sind aber nun die Menschen so eingerichtet, daß zwei Einzelwesen verschiedenen Geschlechts dauernd aufeinander angewiesen sind, was in der Beraubung und dem sittlich-menschlichen Dualismus seinen Ausdruck findet, und daß sie das körperliche Bedürfnis der Begattung haben. In der strengen Einehe ist nun ein Zustand gegeben, in dem es einerseits völlig möglich ist, der logischen Notwendigkeit der Zeugung in rechter Weise zu genügen und das damit zusammenhängende und dadurch auch logisch begründete körperliche Bedürfnis zu befriedigen, bei dem aber anderseits die Hinneigung zu mehr als einem Teilhaber, d. h. zu mehr als der logisch durchaus notwendigen Mindestzahl von Wesen des andern Geschlechts, vermieden wird.

Darin liegt die Heiligkeit der Einehe.

In ihr können demnach Mann und Weib einander in stetiger und hingebender Liebe anhangen unbeschadet der Einheit mit dem Absoluten, und zwar dies letztere deshalb, weil diese Einheit die höchste Forderung ist, daher aufrechterhaltbar sein muß, und weil in der Ehe nur insofern (scheinbar) von ihr abgewichen wird, als andere logische Gründe es durchaus notwendig machen, nämlich nur insofern als die mögliche Mindestzahl von Wesen verschiedenen Geschlechts sich zusammenfinden: ein Mann und ein Weib. Die Logik heiligt also hier das, was sonst Abfall vom Urprinzip und somit Sünde wäre. Es ist der völlige und reinliche Dualismus, der hier einfach hingenommen wird. Aufhebbar ist der zweite Bestandteil des sittlich-menschlichen Dualismus als solcher nicht. Aber er ist dadurch zu überwinden, daß eine besondere Form gefunden wird, in welcher der Mensch seinen beiden Seiten gemäß, der geistigen und der körperlicher, ununterbrochen und restlos leben kann, eine Form, die einfach durch die Logik der Tatsachen geheiligt wird.

Wer also in strenger Einehe lebt, übertritt das Gebot der Abwendung von Wesen des andern Geschlechts nicht mehr, als es logisch notwendig und daher berechtigt ist. Mit andern Worten: hier hört das Gebot überhaupt auf. Da nun des weiteren Kinderzeugung, die Ergänzung der Geschlechter zu vollen Einzelwesen, Kameradschaft und Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib, das körperliche Be-

dürfnis schließlich auch alles logische Naturnotwendigkeiten sind, so ist auch die Einehe durchaus notwendig. Nun wäre es verkehrt, etwa zu verlangen, daß innerhalb ihrer der Mensch seine Natur doch noch in der Weise verleugnen sollte, daß es zwar zwischen Ehegatten statthaft wäre, zum Zweck der Kinderzeugung sich zu umarmen, sonst aber nicht. Denn das für die Zeugung logisch notwendige leibliche Bedürfnis besteht, wie andere körperliche Bedürfnisse, als ein mehr oder weniger dauernder, in Zwischenräumen sich bemerkbar machender Zustand und verlangt Befriedigung auch außerhalb der Gelegenheit, in der es zum Zweck der Zeugung stattfindet.

Mann und Weib sind durch die Beraubung auch noch in anderer Weise aufeinander angewiesen, nicht zum mindesten zur gegenseitigen geistigen Ergänzung und dann auch dadurch, daß die Befriedigung der Sehnsucht nach Liebe nach des Menschen tatsächlicher und unhintertreiblicher geistiger Einrichtung für ihn einen wirklichen Wert darstellt, nach dem zu streben er demnach vermöge seiner Organisation nicht umhin kann.

Aus dem Vorstehenden geht folgendes hervor: Es muß mit logischer Notwendigkeit ein Zustand gegeben sein, bei dem die beiden Geschlechter sich rückhaltlos gemäß ihrer notwendigen und tatsächlichen körperlichen Beschaffenheit einander hingeben dürfen, bei dem es ihnen erlaubt ist, sich körperlich, seelisch und geistig eins zu fühlen. Außerdem muß es mit logischer Notwendigkeit einen andern Zustand geben, in dem Mann und Weib sich nicht regellos und mehr als nötig (dies bezieht sich auf die Zahl der in Betracht kommenden Personen) nacheinander sehnen oder gar miteinander verkehren. Diesen beiden Forderungen entspricht aber die strenge Einehe, und nur sie, aber doch auf das vollständigste. So bleibt also der Mensch in der Ehe keusch, auch dann, wenn er sich rückhaltlos dem Gatten hingibt. Unkeuschheit ist demnach lediglich die Übertretung des Gebots der Einheit mit dem Absoluten über das logisch notwendige Maß hinaus. Keuschheit muß definiert werden als Einheit mit dem Urprinzip unter Abwendung vom geschlechtlichen Teilhaber: da in der Ehe aber aus den wiederholt genannten Gründen die Hingabe an den Gatten gestattet und notwendig ist, so geschieht es hier in diesem völlig einzigartigen Zustand der Einehe, und in ihm allein, unbeschadet der dauernden Beibehaltung der Einheit mit dem Prinzip des Lebens, also unbeschadet der Keuschheit.

Ich fasse zusammen: Die strenge Einehe ist eine in Anbetracht der Notwendigkeiten des Lebens geheiligte Einrichtung, innerhalb deren die Menschen unbeschadet völliger gegenseitiger Hingabe ganz und gar keusch und im ESOTERIUM mit dem Prinzip des Lebens und der Kraft vereint bleiben.

Dabei wird natürlich vorausgesetzt, daß die Gatten das ESOTERIUM überhaupt besitzen.

Der Geschlechtsverkehr in der Ehe findet also nur gesundheitliche Einschränkungen. Nur um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, sei hier beiläufig folgendes hinzugefügt: Eine gesundheitliche Forderung ist letzten Endes natürlich auch eine sittliche. Wo demnach die Gesundheitslehre dem Geschlechtsverkehr Schranken auferlegt, tritt auch die Sittenlehre mit ihrem Verbot hervor.

Allein, wenn ich auch im Vorstehenden mit voller Absicht und eindringlich hervorheben mußte, daß in der Ehe dem Geschlechtsverkehr keine andern als gesundheitliche Schranken gezogen zu werden brauchen, so soll dies selbstverständlich nicht etwa so verstanden werden, als sei die Ehe vorwiegend auf den Geschlechtsverkehr zu gründen. Es bleibt die geistige oder logische Liebe als dasjenige Band zwischen den Gatten bestehen, das bei weitem das offenkundigste Merkmal ihrer ehelichen Zusammengehörigkeit bildet. Logische Liebe aber äußert sich als Selbstverleugnung: gegenseitige Selbstverleugnung der Ehegatten, das ist die Liebe des Mannes und des Weibes zueinander, die auf die klassische Stufe erhoben ist. Dabei ist ebensowenig wie sonst jemals in bezug auf Selbstverleugnung die Preisgebung des höheren Selbstes, der wahren Persönlichkeit zu verstehen. Vielmehr kommt diese durch Selbstentsagung gerade recht zum Ausdruck und gelangt durch sie zum Durchbruch im Menschen. Denn die Selbstüberwindung bezieht sich auf das niedere verkörperte Ich, nämlich auf diejenigen Bestandteile von ihm, die nicht im Einklang mit dem Ich an sich stehen. Solcher Selbstverleugnung ist am besten fähig, wer durch das ESOTERIUM die Willensumkehr als solche gegenüber dem absolut Gewollten besitzt. Er wird dann auch die Fähigkeit haben, in der Ehe seine niederen Wollungen zugunsten des Gatten abzuleugnen und Freude daran fühlen, dessen Willen zu tun statt des eigenen. Freilich bezieht sich dies im Sinne des zuvor Gesagten immer nur auf dasjenige eigene Wollen, das nicht Wesentliches enthält. Wesentlich bedeutet das mit dem Weltwillen Gleich-

sinnige, das auf die nötige Durchsetzung der Werte des Wahren, Guten und Schönen Bezügliche: über dem Gatten als dem teuersten Kleinod (nach dem ESOTERIUM als dem höchsten Gut) des Menschen steht immerhin das Prinzip des Lebens selber (dessen Besitz im ESOTERIUM gewonnen wird). Dieses darf natürlich nicht zugunsten des Gatten verleugnet werden (eine Selbstverständlichkeit, da ja die Einehe gerade die Beibehaltung des höchsten Gutes trotz Befolgung der menschlich notwendigen Pflichten ermöglicht). Das ist es, was ich meine, wenn ich den Ausdruck: das Wesentliche einführe. Demnach kann jetzt definiert werden:

Die höchste Äußerung der ehelichen Liebe ist ihre Emporhebung auf die an sich klassische Stufe, auf der sie sich als Selbstverleugnung der Gatten voreinander bezüglich alles Unwesentlichen kennzeichnet.

Was Selbstverleugnung überhaupt anbelangt, so kommt es erfahrungsgemäß vor, daß Menschen, die nichts vom ESOTERIUM wissen, sie dennoch ausüben. Bei Tieren kann sie schon häufig genug beobachtet werden. Bei Menschen kommt sie bei verschiedenen Anlässen zum Durchbruch, so bei Lebensrettungen, Heldentum in Schlachten und sonst, treuer Pflichterfüllung überhaupt usw. In der Ehe sind es, wie wir früher erfahren haben, namentlich die Frauen, denen die Fähigkeit der Selbstentsagung zugunsten des Gatten und der Kinder ziemlich allgemein als eine angeborene verkörperte Eigenschaft gegeben ist. Das bewußte Wissen jedoch von der Notwendigkeit der Selbstentsagung und von der höheren Bedeutung, die ihr im ESOTERIUM überhaupt zukommt, wird sie erst zur allgemein anerkannten Grundlage der Möglichkeit wahrer Ehe machen.

So erleben wir gegenüber der scheinbar weltflüchtigen Lehre des ersten Bestandteils der Erlösung in der Möglichkeit wahrer Einheit von Mann und Weib durch die strenge Einehe die Rückkehr zur Welt, die freudige und bestimmte Lebensbejahung: je teurer uns diese ist, desto klarer müssen wir aber einsehen, daß es nur die durch die Logik der Tatsachen geheiligte strenge Einehe ist, die zu ihr führen kann. Jede andere Art des geschlechtlichen Verhältnisses von Mann und Weib zueinander muß durch den Hinweis auf die Notwendigkeit, die Seele behufs Vervollkommnung vom geschlechtlichen Teilhaber loszureißen und mit dem Urprinzip zu vereinen, verboten werden.

Es ist somit eine Leistung der Einehe, den Menschen von der

Notwendigkeit der Befolgung einer weltflüchtigen asketischen Sittenlehre zu befreien.

Wenn nun die Ehe überhaupt geheiligt ist, so bleibt immer noch die Frage offen, was denn die individuelle Einzelehe heilig spricht. Es ist einfach der freie Entschluß der Gatten, der das vollbringt: bis zu dieser Entscheidung steht jedem die Wahl des Gatten frei; haben sich zwei einmal geeinigt, Mann und Frau zu werden, so bindet sie dieser einmalige Entschluß und heiligt zugleich ihre individuelle Ehe. Von diesem Standpunkt aus gäbe es keine Ehescheidung. Tatsächlich ist es jedoch nicht möglich, ihrer ganz zu entraten. Jedoch soll sie als das äußerste Mittel, z. B. bei sich herausstellender völliger Minderwertigkeit des einen Gatten, wie Unkeuschheit, Trunksucht und ähnlichem, aufbewahrt bleiben. Bloß um des „Glückes" willen soll die Ehe nicht geschieden werden: vielmehr muß in solchen Fällen Selbstverleugnung das Glück solange ersetzen, bis es auf Grund von ihr sich wirklich einstellt.

Letzten Endes ist es die reinigende Kraft des ESOTERIUM, welche die Keuschheit der Ehe bedingt. Wer das ESOTERIUM besitzt, ist keusch. Er darf seine Keuschheit nicht mutwillig aufs Spiel setzen, indem er sich auf dessen reinigende Kraft verläßt — die ja auch dann in Tätigkeit treten würde; denn das wäre unsittlich. In der Ehe aber ist die Gemeinschaft von Mann und Weib keine mutwillige, sondern eine notwendige. Darum hat sie nichts Unsittliches an sich, und der stetige Verlaß auf die reinigende Kraft des ESOTERIUM ist daher hier recht.

So gibt es eine Überwindung des sittlich-menschlichen Dualismus. Damit ist auch die Erlösung von diesem Bestandteil der Unvollkommenheit bestätigt und es ist letzten Endes das ESOTERIUM, das sie schafft.

Es leuchtet ein, daß in der vorstehenden Heiligsprechung der Ehe auch eine weitere Erlösung von der Beraubung gegeben ist. Der zweite Bestandteil der Erlösung vervollständigt somit auch noch den ersten.

So habe ich denn das Ideal des Verhältnisses von Mann und Weib zueinander gezeichnet: es entspricht einer vollkommenen Menschheit. Auf den Stufen der Unvollkommenheit, der Entwicklung, können aber gewisse Umstände auch wieder logisch Zugeständnisse an vorübergehende Notwendigkeiten bedingen, die uns zwingen, hier Ausnahmen

vom Ideal aufzustellen. Es wird nämlich später bei Besprechung des Rassedienstes zu fragen sein, ob nicht eben behufs der Erreichung der Vollkommenheit die tüchtigsten Männer sich dennoch auch polygyn betätigen müssen.

## X. Kapitel.

### Die Vervollkommnung der eigenen Überlieferung, d. h. des eigenen Geisteslebens (Forts.): Die Lehre von der Behaftung und dem dritten Bestandteil der Erlösung. — Das Zurückbleiben.

Unter der Behaftung verstehe ich das Gebundensein des vollkommenen Geistes an die verschiedenen Unzulänglichkeiten des menschlichen Körpers, sowohl in geistiger, als auch in leiblicher Hinsicht. Die leibliche Behaftung werde ich unter der organischen Selbstvervollkommnung besprechen und hier nur auf die geistige eingehen. Wie aber immer, so sind ganz besonders auch hier die Grenzen zwischen dem traditionellen und dem organischen Gebiet fließende: denn das ist ja gerade die Ursache der geistigen Behaftung, daß das Organ des Geistes, das Gehirn, organisch unvollkommen ist. Die Lehre von der Behaftung besteht also aus einem ersten Teil, in dem diejenige des Geistes im engeren Sinne, und einem zweiten, in dem diejenige des Körpers im engeren Sinne behandelt wird.

Die Behaftung des Geistes beruht auf dem Unterschied der psychologischen Zustände von den logisch sein-sollenden: wäre das Gehirn des Menschen so hoch organisiert, daß seine psychologischen Vorgänge stets das vollkommene Geistesleben des Urprinzips widerspiegelten, so gäbe es keine Behaftung. Dies ist aber nicht der Fall. Vielmehr weicht die menschliche Geistestätigkeit gewöhnlich mehr oder weniger von dem Reinen ab, und zwar in allen drei Grundklassen: die Erkenntnis ist oft getrübt, das Wollen nicht im Einklang mit dem absolut Gewollten, das Ästhetische und die Freude sind keine getreue Widerspiegelung der betreffenden Bestandteile des Urprinzips.

Es müssen drei Abteilungen auf dem Weg der Vervollkommnung des Menschen unterschieden werden:

I. Der Mensch unterhalb der Grenze bester biologischer Organisation. Diese letztere nenne ich die „Durchorganisation" eines Geschöpfes und komme später darauf zurück. In dieser Abteilung ist der Mensch „behaftet".

II. Der Mensch auf der Höhe der Durchorganisation. Hier hat er die Behaftung überwunden; aber er ist noch sonst dem gewöhnlichen Menschen ähnlich.

III. Nach der Erreichung der Durchorganisation entwickelt sich der Mensch unaufhaltsam immer weiter, dem Urprinzip immer ähnlicher werdend bis zur Erlangung der höchsten und feinsten Organisation und mit ihr der Unsterblichkeit.

Bei der Betrachtung der Behaftung und ihrer Überwindung gehe ich nun vom Standpunkt der zweiten Abteilung aus und lasse die noch höheren Stufen der Vollendung (III) unberücksichtigt. Es kann nun nicht erwartet werden, daß der Mensch auf den unterhalb dieser Vollkommenheit liegenden Stufen allwissend sei, wie das Urprinzip. Vielmehr bezieht sich hier jedes Urteil über die Klarheit der Erkenntnis des Menschen auf einen Umkreis von Tatsachen, der ihm überhaupt zugänglich ist, bezw. an jedem gegebenen Ort und in jeder gegebenen Zeiteinheit für ihn von seinem dermaligen Standpunkt aus als Gegenstand des Wissens in Betracht kommt, sowie ferner auf die Erkenntnis der Umrisse der ewigen Wahrheiten, so z. B. der Wirklichkeit des geistigen Urgrunds der Welt selbst, der logischen und methodologischen Lehrsätze usw. In der dritten Grundklasse kann auch nicht erwartet werden, daß der Mensch das ganze ästhetische Gefühl und die künstlerische Gestaltungskraft des gewaltigsten aller Gestalter von Dingen, nämlich des Prinzips des Lebens, besitze. Ein gewisses Maß von ästhetischem Gefühl und Benehmen, von Ästhetik der Haltung, Bewegung und des ganzen Sich-Gebens, von Schönheitssinn ist dem vervollkommneten Menschen dagegen durchaus angemessen und darf daher bei ihm nicht fehlen; andernfalls handelt es sich um Behaftung in der dritten Grundklasse. Ferner wird ein besonders hoher Grad von künstlerischer Gestaltungskraft einigen wenigen Menschen zuteil. Unter diesen nennt man wieder die allergrößten, die zugleich bedeutsames Neues auffinden und auf dieses ihre Formgebungskraft, sei es in der eigentlichen Kunst oder in Religion, Philosophie, Naturwissenschaft, Technik, anwenden, Genien.

Die zweite Grundklasse zeigt sich auch hier wieder von ganz überragender praktischer Bedeutung: denn auf dem Gebiet des Willens und der Gesinnung vermag der Mensch nicht nur, völlig dem Urprinzip gleich zu sein, sondern er soll es; anders ist er unsittlich. Freilich kommt er nicht auf dem ganzen Gebiet der zweiten Grundklasse dem Prinzip der Welt gleich: denn zu ihr gehören außer dem Guten auch Kraft und Stärke: das Urprinzip ist in seiner zweiten Grundklasse allmächtig, der Täter von Krafttaten unermeßlicher Großartigkeit. Mittels ihrer hat es ja das ganze Weltall aufgebaut und regiert es dieses weiterhin. Man denke des weiteren nur an die ungeheuren Energievorräte, die uns die Physik kennen lehrt: da sind die gewaltigen Explosionen, wie sie in der Natur, z. B. bei Vulkanausbrüchen, vorkommen oder durch den Menschen mittels Sprengstoffe hervorgerufen werden; ferner Erdbeben, die kosmischen Katastrophen, die regelmäßigen Vorgänge in der Sternenwelt mit ihrer ungeheuren Geschwindigkeit usw. Die in einem einzelnen Atom angesammelte Energie ist gewaltig groß. Im Kraftbereich der zweiten Grundklasse überragt demnach das Prinzip der Welt den Menschen um ein Gewaltiges. Aber im Gebiet des Guten kann und soll der Mensch ihm gleichkommen. Denn hier handelt es sich bloß um Richtung: Richtung ist das Urbild unter den Bestandteilen des Willens, die sein Wesen ausmachen. Die Richtung des Weltwillens ist das Gute. Wenn demnach unser Wille in derselben Richtung verläuft wie der Weltwille, unsere Gesinnung auf die Deckung mit ihm eingestellt ist, dann weichen auch wir nicht vom Guten ab, das im Urprinzip vorgezeichnet ist. Eine Frage der Erkenntnis und der Einsicht ist dies nur insofern, als es darauf ankommt, die eben geschilderte Tatsache ganz klar als Wahrheit zu erfassen. Im übrigen bedarf es keiner Gescheitheit, Intelligenz oder gar Gelehrsamkeit, um im Guten einig zu gehen mit dem Prinzip der Welt und nicht hinter ihm zurückzustehen: der ungebildetste und intellektuell bescheidenste Mensch vermag das. Die Weltseele, d. i. der Wille und die physikalische Energie, der er zugrunde liegt, ist gleichsam ein großer und gewaltiger Strom. Die Seele des Menschen ist ihrem Wesen nach der Weltseele völlig entsprechend und gleichartig beschaffen: demnach kommt es für die Menschenseele als einen Bestandteil des großen Weltenstromes darauf an, in der gleichen Richtung zu fließen wie dieser. Denn er kann genau seine Richtung und Geschwindigkeit besitzen.

Dies ist dann der Fall, wenn der kleine Stromteil sich vom Hauptstrom fortreißen läßt.

Der Esoteriker nun, der die Willensumkehr vollzogen hat, ist von der Behaftung befreit bezüglich des Bereichs des Guten und der Gesinnung, des Wollens. Mit der Erkenntnis des vollkommenen Geistes aber als des eigenen wahren Ichs werden durch die dauernde Einwirkung jenes auf das Gehirn auch dessen Vorstellungsreihen und -zusammenhänge der Wahrheit entsprechend geordnet. Dadurch wird die wahre Erkenntnis mit den früher gemachten Einschränkungen dem Esoteriker zuteil. Er hört auch die innere Stimme: intuitiv merkt er, was wahr und was falsch, was recht und was unrecht ist. In jeder Lebenslage kann er die innere Stimme, d. h. das Urprinzip selbst, befragen, indem er den Willen darauf richtet, in einem gegebenen Fall des Bereichs der Erkenntnis, der ihm überhaupt zukommt, herauszufinden, was Wahrheit im Unterschied von Irrtum ist: und nach einiger Zeit, nach Stunden oder Tagen, wird auf einmal die Erkenntnis in sein Bewußtsein eintreten. So steht dem Esoteriker stets ein treuer und zuverlässiger Berater zur Seite, der ihm immer in allen Lebenslagen den Weg erleuchtet und ihn vor Verirrungen bewahrt. Auf diese Weise gewinnt er auch die rechte Welt- und Lebensanschauung, den rechten „Glauben", indem er vorurteilslos und naiv sich vorsetzt: Ich will wissen, was Wahrheit im Unterschied von Irrtum ist. Der Wille reißt dann die Erkenntnis unfehlbar an sich, und sie tritt nach kürzerer oder längerer Zeit aus dem Unbewußten an die Oberfläche des Bewußtseins. Wie bei der Erkenntnis als solcher stellt man auch hinsichtlich des Handelns, des einzuschlagenden Weges, die Frage an das Urprinzip, also an seine eigene innere Stimme, sein eigenes wahres Ich, nämlich die Frage: Was ist in diesem gegebenen Fall in Anbetracht aller darauf bezüglichen Umstände und Möglichkeiten Recht im Unterschied von Unrecht? Unfehlbar wird die richtige Antwort einem zuteil. Denn es ist das ausnahmslos absolut Gewollte, daß der Mensch nicht in seinem Bereich irren oder Böses tun soll. Wer also in ernster Gesinnung, völlig vorurteilslos und mit festem Glauben die Frage an das Absolute stellt, dem wird stets die rechte Antwort zuteil werden. Diese aber merkt er an dem eigentümlichen psychologischen Gefühl, das man Evidenz oder Einleuchten nennt. Alle Erkenntnis überhaupt ist ja eine derartige intuitive und beruht einfach auf dem Evidenzgefühl: niemand würde die Richtigkeit des

genauesten mathematischen Beweises, des einfachsten Satzes oder Axioms erkennen, wenn ihm nicht die innere Stimme, die Intuition einfach sagte: So ist es wahr. Von außen her kann einem doch niemand beweisen, daß 2 mal 2 gleich 4 ist, sondern man ist innerlich einfach so eingerichtet, daß man es merkt. Aus Erfahrung kann letzten Endes selbst die einfachste Erkenntnis nicht stammen. Dies beweist James treffend durch folgendes Beispiel: Ein Tropfen einer Flüssigkeit + einem Tropfen gibt wieder einen Tropfen und nicht zwei: hier würde also aus Erfahrung hervorgehen, daß 1 + 1 = 1 und nicht gleich 2 ist. Aus reiner Vernunft also, d. h. aus Intuition, kraft der inneren Stimme wissen wir, daß 1 + 1 = 2 ist, und zwar ausnahmslos, und daß es sich bei dem Wassertropfen nur um eine Täuschung und nicht um eine Ausnahme von der Regel handelt. Auch bei der gegenständlichen Erkenntnis ist es nicht anders. Wenn uns die Empfindungen einer Lampe, die man die Materie der Erkenntnis nennt, und die Anschauungen des Raumes und der Zeit sowie die Kategorie der Kausalität, welche die Form der Erkenntnis heißen, gegeben sind, — dann folgt die Erkenntnis: Lampe —? Wieso denn und warum? Nein: vielmehr enthält Vorstehendes nur die Bedingungen für das mögliche Zustandekommen der Erkenntnis, und sie selbst bleibt ein reines Wunder. Es kann also nur die innere Stimme, der absolute Geist in uns sein, in dem alle Erkenntnis und alle Gegenstände als solche gesetzt sind, der uns bei dem Zusammentreffen jener Bedingungen unmittelbar einflößt: Dies ist eine Lampe.

Kraft des ESOTERIUM wird nach allem der Mensch von der Behaftung auch in der intellektuellen Sphäre befreit.

In der dritten Grundklasse ist es wiederum das ESOTERIUM, das uns ästhetisches Gefühl und Haltung gibt: denn das Prinzip der Welt besitzt diese in Vollkommenheit: wer es als sein eigenes wahres Wesen erkannt hat, dem fließen unwillkürlich im Laufe der Zeit die natürliche Anmut und Zusammenstimmung der Bewegungen, der Haltung, der Redeweise sowie das rechte ästhetische Urteil über schön und häßlich zu.

Einzelne Menschen sind ja von Natur so organisiert, daß sie, ohne bewußtes ESOTERIUM große Fähigkeit zur Erkenntnis, zum Guten und künstlerische Gestaltungskraft besitzen. Das ESOTERIUM aber befreit auch denjenigen von der Behaftung, dem diese Gaben vorher nur mangelhaft innegewohnt haben; freilich soll damit nicht

gesagt sein, daß er zum Genie oder Künstler wird. Aber er wird einem solchen immerhin ähnlicher. Anderseits hebt das ESOTERIUM auch den einfachen Menschen weit über den Grad eines gewöhnlichen Künstlers oder Genies hinaus. Denn gewisse erhabene Bestandteile kommen nur durch das ESOTERIUM in den Geist des Menschen, und bezüglich ihres Besitzes übertrifft der Esoteriker selbst den größten Genius, der nicht zum Bewußtsein seines wahren Ichs gelangt ist.

Wer von der Behaftung befreit ist, dem ist in der intellektuellen sowie der emotionellen Sphäre die logische Stufe statt der psychologischen zuteil geworden. Die Behaftung besteht somit in dem Vorkommen von psychologischen Bestandteilen in beiden Sphären des Geisteslebens. Bei dem von ihr Befreiten aber decken sich Psychologie und Logik: seine Psychologie ist auf die Stufe der Logik emporgehoben.

Unter Gemüt verstehe ich nicht etwa die emotionelle Sphäre im Unterschied von der intellektuellen, sondern vielmehr die ganze niedere oder psychologische Stufe des Geisteslebens. Ihm stelle ich dann die höhere oder logische als Geist im engeren Sinne gegenüber, während Geist im weiteren Sinne einfach den Gegensatz alles Geistigen zum Körperlichen bedeutet. Der Gemütsmensch steht demnach in meiner Achtung nicht etwa so hoch wie in derjenigen der meisten Menschen, sondern wird als ein minderwertiger Mensch gegenüber dem Geistesmenschen betrachtet: der Geistesmensch ist der Mensch der ersten, der Gemütsmensch derjenige der zweiten Stufe; der erste ist Logiker, Klassiker, der letztere Psychologist, Romantiker. Die Befreiung von der Behaftung bedeutet also zugleich die Beförderung vom Gemütsmenschen und Romantiker zum Geistesmenschen oder Klassiker. Dagegen kann dieser letztere sehr wohl emotionell sein: denn die emotionelle Sphäre kommt natürlich auch auf der höheren Stufe vor. Der emotionelle Geistesmensch ist daher ein Wesen, bei dem logischer Wille und logische Gefühle stark ausgeprägt sind. Es ist auch hier wieder in erster Linie das ESOTERIUM, das die Überwindung der Behaftung und die Verleihung von Durchorganisation des Gehirns (wie auch des übrigen Körpers) zuwege bringt.

Beraubung, sittlich-menschlicher Dualismus und Behaftung bilden zusammen das Zurückbleiben, das ich folgendermaßen definiere:

Das Zurückbleiben ist der Inbegriff der Bestandteile, in denen

der Mensch sich von der Vollkommenheit des Durchorganisierten unterscheidet.

Das Zurückbleiben ist, wie wir an seinen einzelnen Bestandteilen sahen, überwindbar. Das ESOTERIUM ist die Kraft, die dieses vollbringt. Diese Überwindung ist dann erreicht, wenn das Optimum der menschlichen Organisation, die Durchorganisation, in geistiger und leiblicher Hinsicht erlangt ist. Von ihr wird, wie erwähnt, später, nämlich bei der Besprechung der organischen Vervollkommnung gehandelt werden.

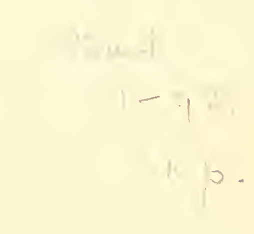
---

# Matter and Form in Aristotle.

A Rejoinder

by

ISAAC HUSIK, A.M. Ph.D.,
Lecturer in Philosophy, University of Pennsylvania,
Philadelphia, Pa. U.S.A.



BERLIN
SW 48, Wilhelmstraße 121.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1912.



§ 1. I managed with great pain to read through Dr. Neumark's reply, in numbers three and four of volume XXIV of the "Archiv", to my criticism in volume XXIII ib. of his Aristotelian chapter in the first volume of his history of Jewish philosophy. The reading was painful not merely by reason of the vulgarities with which Neumark's pages abound, I am willing to let that pass, for after all every one is free to write in the manner and style best suited to his nature and disposition. What made me impatient even more than the vulgarity of tone is that I was obliged to wade through so many pages of matter that was irrelevant, and was merely befogging and bemuddling and calculated to throw dust. Dr. Neumark has the unfortunate capacity of obscuring and confusing whatever he handles, no matter how clear and simple it is in itself. We shall have occasion to see examples of this in the sequel.

Now in order not to waste time and words in personalities after the manner of Neumark, I shall proceed at once to the subject, and try to be as brief as possible. There is only one general remark I wish to make before taking up the details, and that is that after reading over carefully the ninety two pages which Neumark wrote in reply to my twenty four, I do not find that there is any thing to change in my criticism, and it accordingly stands in its original form. What I learned from Neumark's reply is that in writing his book he never consulted either Simplicius on the Physics, or Alexander on the Metaphysics, or Bonitz on the Metaphysics. For if he had, he could not possibly have made some of the self-evident blunders which he did. He consulted some of these authorities later for the points in which I refer to them directly, but apparently it was already too late, he was already committed to what he said in his book, and must defend it tooth and nail, and where argument is not adequate, personal abuse of the opponent supplies the defect. In the great

majority of cases where I did not refer to the authorities, he does not seem to have consulted them, and in abusing me he is unwittingly abusing Alexander and Simplicius and Bonitz, for these are my authorities in the interpretation of Aristotle, as they must be the authorities of every one who can see straight and is unbiased. Alexander is the most ancient commentator of Aristotle we have, and the best. Simplicius comes next in importance. Bonitz is the best modern commentary on the Metaphysics, but he could not have written it if Alexander had not written his, and as a matter of fact he agrees with Alexander almost throughout, except in small details. The importance of Bonitz is that he cites a great many parallel passages, so that the reader need not take his word for his interpretation in certain difficult passages, but is led to see Aristotle explain himself. My purpose in this reply is to justify the general remark I just made, to show the hollowness of the attempted defence of his position which Neumark undertakes, and to explain more clearly some simple matters which were to me so self-evident when I wrote my criticism that I contented myself with a brief hint, or a mere calling attention to the fact of the error, which brevity, however, was taken advantage of in a most disingenuous way by Neumark so that a statement on my part seems called for. Now to come to the subject.

§ 2. **The "Metaxü": —**

It remains true that the metaxü as defined by Neumark, viz. a primitive compound consisting of pure ὕλη affected by the simplest form, "a form-minimum", as Neumark calls it, is a product of Neumark's imagination. The use of metaxü in chapter 5 of the first book of the Physics is irrelevant to the matter under discussion, and the only passage which is relevant, namely ch. 6, p. 189 b 3, uses the term in a different sense, and if anything is rather to be understood as formless ὕλη than as formed, for Aristotle wants a something that is free from contraries, whereas Neumark's metaxü, if it possesses a "form-minimum", is already endowed with one of the contraries. It is true that if we think of pure στέρησις as an element in γένεσις, it is impossible to get rid of contraries even in the absolutely formless ὕλη, for there would be the absence of form, ἀσχημοσύνη, which is the contrary of presence of form, but Aristotle is here thinking

of positive contraries, such as hot and cold, wet and dry, etc. The fact is that Aristotle has not yet formulated his idea of *ὕλη* or of *εἶδος*, and is not yet ready either to ask or to answer the question whether the metaxü is absolutely formless or formed. The proof of this is that when he seriously takes up the question of the process of *γένεσις*, he does not use the term *μεταξύ* at all, as inadequate for his new conception. His conception of *ὕλη* is sometimes relative, sometimes absolute. Absolute *ὕλη* is *ἄγνωστος καθ' αὑτήν* and *ἐπιστητή κατ' ἀναλογίαν*, it is the *ὕλη* which has no form at all; relative *ὕλη* may be any concrete object, natural or artificial, *ἄνθρωπος, κλίνη*, in relation to a new form about to be assumed, *μουσικός, λευκή*. In the discussion of *γένεσις* Aristotle operates almost altogether with relative *ὕλη*, he never uses the term in the sense of Neumark's *μεταξύ*, at least there is no instance in which such a concept is called for, i. e. where *ὕλη* in one of the two senses I mentioned is inapplicable, and since Aristotle nowhere defines any such metaxü as Neumark suggests, it is a pure figment which may be dismissed without further ado.

The reference to Plato's Timaeus, if it is at all relevant to the discussion, which I doubt, instead of confirming Neumark's view, rather shows how baseless it all is. For it is quite clear that if a parallel is to be drawn between the passage in the Physics above mentioned, 189 b 3, and the passage in the Timaeus 50 C, *ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον· καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ* . . ., to which Neumark refers us, the *μεταξύ* in Aristotle corresponds not to the *μεταξύ* in Plato, but to the *ἐν ᾧ γίγνεται*, for the *μεταξύ* in Plato is the product in the process *(τὸ γιγνόμενον)*, whereas the *μεταξύ* in Aristotle is the *ἀρχή*. the principle or element in the process. Moreover in 51 A, where Plato characterises the *ἐν ᾧ γίγνεται* or the *μήτηρ*, he employs almost the exact terms that Aristotle uses for the *μεταξύ*. Aristotle says: *διόπερ . . . ἀναγκαῖον . . . ὑποτιθέναι τι τρίτον, ὥσπερ φασὶν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν, οἷον ὕδωρ ἢ πῦρ. ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. δοκεῖ δὲ τὸ μεταξὺ μᾶλλον· πῦρ γὰρ δὴ καὶ γῆ καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ μετ' ἐναντιοτήτων συμπεπλεγμένα ἐστίν. διὸ καὶ οὐκ ἀλόγως ποιοῦσιν οἱ τὸ ὑποκείμενον ἕτερον τούτων ποιοῦντες.*

Plato writes, 51 A, *διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν...*

If then Aristotle uses the term *μεταξύ* for that which Plato calls not *μεταξύ* but *μήτηρ* and *ὑποδοχή*, it is quite clear that Aristotle did not get the term from Plato at all, and the citation of Plato in this connection for Neumark's purpose is irrelevant, nay, it speaks against him. As a matter of fact no one before Neumark thought of connecting Aristotle's *μεταξύ* here with Plato's *μεταξύ* in the Timaeus. Simplicius, who names the advocates of the various views cited by Aristotle in the above passage, does not mention Plato for the *μεταξύ*, but Diogenes. These are his words, p. 302, 2, *ὡς Θαλῆς μὲν ὕδωρ, Ἡράκλειτος δὲ πῦρ, Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα, Διογένης δὲ τὸ μεταξύ.* And a little further on he says, objecting to the four elements mentioned, *ὅλως δὲ εἰ μετ' ἐναντίου ἐστίν* [sc. the *ἀρχή*], *ὀυκέτι ἁπλοῦν ἔσται, ἀλλὰ σύνθετον.* It is clear therefore that this cannot be the *μεταξύ* of Neumark, for that is decidedly *σύνθετον*. Besides, Aristotle expressly compares the *ὑποκείμενον* with Plato's *πανδεχές* of the Timaeus in De Caelo (a physical work), III, 8, p. 306 b 17, *ἀειδὲς καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι· μάλιστα γὰρ ἂν οὕτω δύναιτο ῥυθμίζεσθαι, καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, τὸ πανδεχές.*

When Neumark says I deny that there are contradictions in the Aristotelian system, he is throwing dust in the reader's eyes. What I denied is the Neumarkian distinction between the Physical writings and the Metaphysical, and the reason I deny it is because no such distinction exists, since the only evidences to the contrary adduced by Neumark are based on misapprehensions, mistranslations and blunders. The Metaxü just discussed is a case in point, and is fundamental, for it is by reason of this concept that Neumark is led to distinguish between *ὕλη* in the Physics and *ὕλη* in the Metaphysics, between special steresis and general steresis, etc. etc.

## § 3. **The Motive of Becoming:** —

The essential elements in the process of *γένεσις* are, in any given case, say in the *γένεσις* of *ἄνθρωπος* (1) the *ἐσχάτη ὕλη*, let us say the *καταμήνια*, (2) the *στέρησις*, i. e. the *συμβεβηκός* of the *καταμήνια* in virtue of which they are not yet *ἄνθρωπος*,

(3) the form of *ἄνθρωπος* finally assumed by these *καταμήνια*, and (4) the external *ἄνθρωπος*, or form, which sets the process in motion. By the motive principle in becoming I mean the latter. The only answer to the question why the *καταμήνια* become *ἄνθρωπος* is the *κινοῦν*, the real and actual *ἄνθρωπος* from without. Now in the passage under discussion in the Physics, Aristotle has nothing to say about this latter. He is only discussing the internal elements, so to speak, *τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια*, or *στοιχεῖα* properly speaking. Aristotle himself makes the distinction clearly in the Metaphysics *Λ* 4, p. 1070 b 22 sq. *ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκτὸς οἷον τὸ κινοῦν, δῆλον ὅτι ἕτερον ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον … ὥστε στοιχεῖα μὲν κατ' ἀναλογίαν τρία* [sc. *εἶδος, στέρησις, ὕλη*], *αἰτίαι δὲ καὶ ἀρχαὶ τέτταρες … ὑγίεια, νόσος, σῶμα· τὸ κινοῦν ἰατρική. εἶδος, ἀταξία τοιαδί, πλίνθοι· τὸ κινοῦν οἰκοδομική … ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία αἴτια ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα. ὑγίεια γάρ πως ἡ ἰατρική, καὶ οἰκίας εἶδος ἡ οἰκοδομική, καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ.*

It is clear from this passage also in what sense the efficient cause and the formal cause are the same. They are the same *εἴδει* not *ἀριθμῷ*, to use Aristotelian terms. They are not in any individual case identical, *ὑγίεια γάρ πως ἡ ἰατρική*. But the physician's art, which was in his head all along, and which continues after health is produced in a given case, is not identical with the latter, it is of the same species and they are both form, but no more. Even in so called self-moving things, the mover is different from the thing moved, which latter is composed of matter and form.

## § 4. **Steresis:** —

Having explained what I mean by the phrase the motive of becoming, it is clear that in a given case neither the form nor the matter of the thing produced, nor the *στέρησις* which the form displaced, can be called motives, the efficient cause alone can have that name.

As to the function of *στέρησις* in *γένεσις*, it is to be thought of as follows: Take a given product, say *μουσικὸς ἄνθρωπος*. It is made up of *(ἐκ)* (1) the *ὑποκείμενον* or *ὕλη* (in relative

sense) *ἄνθρωπος*, and (2) the *εἶδος* or *μορφή*, *μουσικός*. These are actually in the product, *ἐνυπάρχοντα*, and hence we can say of the resulting product *ἐκ τούτων (μουσικός* and *ἄνθρωπος) πρώτων ἐστὶ καὶ γέγονε μ ὴ κ α τ ὰ σ υ μ β ε β η κ ό ς* (cf. 190 b 18), it is composed of the matter and the form in a real sense. But the matter, *ἄνθρωπος*, could not have assumed the form *μουσικός* and become *μουσικὸς ἄνθρωπος* unless it had the *συμβεβηκός*, *ἄμουσος*, which, moreover, disappears as soon as *μουσικός* appears, and is not found in the result, *οὐκ ἐνυπάρχει*. Therefore *μουσικὸς ἄνθρωπος* can be said to come from *ἄμουσος* only *κατὰ συμβεβηκός*, i. e. in an indirect sense, and hence steresis is of decidedly less importance than the other two principles. It is not at all unfortunate to say of *στέρησις* in reference to a particular discussion, "and may be dispensed with", and Zeller is of the same opinion. Cf. Philos. d. Griechen, 3 d ed. II 2, 318 note 3. "Neben Form und Stoff wird die *στέρησις*, da sie kein selbständiges Prinzip, sondern nur etwas dem Stoff als solchem, dem noch ungeformten Stoff, zukommendes ist, nur mit einem gewissen Vorbehalt, und nur in dem kleineren Teil der hergehörigen Stellen besonders aufgeführt." If it requires "bodenlose Unwissenheit" to make such a statement, the present writer is flattered to share it with Eduard Zeller.

## § 5. Special and General Steresis: —

If I understand Neumark he means by "special steresis" that which the *μεταξύ* has, and which prompts it to continue in its development. "General Steresis" is that which belongs to absolutely formless *ὕλη*, which leads it to the first step in assuming form, and to every other thereafter. I do not find any such distinction in Aristotle, and naturally so, since not Aristotle but Neumark is responsible for the *μεταξύ*. What Neumark means to prove by the citations on p. 284 of his reply I do not know. They prove no more than the passage in the Physics under discussion.

The discussion of *στέρησις* just given will also clarify the passage in the Physics 190 b 17 ff., which gives Neumark so much trouble. It is really not difficult if we think clearly, and take care not to confuse ideas which have nothing to do with each other. Neumark confuses the different modes of conceiving a given process of *γένεσις* with the different kinds of *γένεσις*. It is the former

with which Aristotle is concerned in the above passage. He is speaking there, as I said, of *γένεσις* in general, i. e. what he says applies to *γένεσις ἁπλῶς*, for ex. the *γένεσις* of *ἄνθρωπος*, as well as to *γένεσις* in the other senses, *κατὰ τὸ ποσόν*, *ποιόν*, etc. He takes as an example, however, an instance of *γένεσις κατὰ τὸ ποιόν*, viz. *ἄνθρωπος μουσικός*, and his purpose is to show that in any given case of *γένεσις*, if we want to name the *ἀρχαί* from which the result comes *οὐ κατὰ συμβεβηκός*, in the sense in which I explained it above, i. e. if we want to name the real *ἀρχαί* which are actually in the product, there are only two, matter and form. If, however, we wish to include also that *ἀρχή* which is not in the result, and which is therefore an *ἀρχή* only *κατὰ συμβεβηκός*, we have three *ἀρχαί*. This is what Simplicius means. It is all very simple and clear, and the twistings and turnings of Neumark, pp. 395—398, are quite uncalled for. Neumark is so muddled that he cannot see the simplest things straight, and accuses of ignorance any one who is not so afflicted. The other quotations from Simplicius in Neumark are quite irrelevant, and therefore misapprehended because he tries to read his own ideas in Simplicius. I do not care to enter into further details, for the reader who is interested and can see straight, and is in a position to consult the sources under discussion, will see the justice of this view.

When Aristotle calls *στέρησις*, *εἶδός πως* and *ἕξις πως*, it does seem like a contradiction to his statement that it is *μὴ ὂν καθ' αὑτό* and *οὐδαμῶς οὐσία*, but not necessarily so, if with Baeumker (Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, p. 218) we distinguish between two kinds of *στέρησις*, positive and negative. When *ἄμουσος* becomes *μουσικός*, we have the second kind of *στέρησις* which is *μὴ ὂν καθ' αὑτό* and *οὐδαμῶς οὐσία*, when *λευκός* becomes *μέλας*, or vice versa, we have steresis of the first kind, which is in a sense a *ἕξις*, as the positive quality that it *is*, it is still *στέρησις* in relation to the opposite quality which it is not. This distinction I express briefly on page 450 of my criticism, beginning fourth line from the end, and there was no need of such excitement on the part of Neumark.

It will be convenient in this place also to refer briefly to Neumark's lucubrations on pages 312—317, in which he tries to make a distinction between *οὐκ ὄν* and *μὴ ὄν* in Aristotle. The best

answer here is the briefest, that there is no such distinction in Aristotle, and hence when Aristotle in one instance calls *στέρησις, μὴ ὂν καθ' αὑτό*, and in another says of it *οὐκ ὂν εἶναι καθ' αὑτήν* and *οὐδαμῶς οὐσία*, the meanings are all identical.

On p. 451 of my criticism I say: "That the natural scientist is interested primarily in matter and the phenomena of matter is not precisely what Aristotle says". Neumark, p. 287, denies that he said it. But I find on p. 308 of his book, "Die Naturwissenschaft hat sich hauptsächlich mit dem Stoff und den Erscheinungen an demselben zu befassen".

## § 6. **Separability of Forms: —**

All commentators are agreed that Aristotle believes that the forms of sensible things are not separable from the things themselves except in thought. The only forms that are separate or separable in reality are, the Deity, the Spheral spirits, and the active intellect in man. This being the case, the passage in H, 1 of the Metaphysics, p. 1042 a 26 sq. is in accordance with the views of Aristotle expressed elsewhere, and offers no difficulty whatsoever. None of the commentators find it troublesome in any sense. Aristotle there says that the form of *οὐσία αἰσθητή* is *χωριστὸν λόγῳ*, that the *ἐκ τούτων* is *χωριστὸν ἁπλῶς*. Then he adds a qualifying statement that of *οὐσίαι κατὰ τὸν λόγον*, i. e. of forms, some are *χωριστὰ ἁπλῶς*, some are not. Now as Aristotle cannot be supposed to contradict himself in the same sentence, we must understand that by the forms which are *χωριστὰ ἁπλῶς* he means those three classes mentioned above. This is the way the passage is understood by Alexander. Aristotle's text reads: *αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστὸν ἁπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἱ μὲν αἱ δ' οὔ.*

Following are the words of Alexander: *ἄλλως μὲν οὖν ἐστιν ἡ ὕλη οὐσία καὶ ἄλλως ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ ἐστὶ χωριστόν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐνέργειαν. τρίτη δ' ἐστὶν οὐσία τὸ σύνθετον τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, οὗ μόνου ἐστὶ γένεσις, ὡς δέδεικται, καὶ φθορά, καί χωριστὸν*

κυρίως καὶ καθ' αὑτὸ ὄν, ἀλλ' οὐ τῷ λόγῳ μόνῳ, ὥσπερ τὸ εἶδος. εἰπὼν δὲ ὅτι τὸ εἶδος τῷ λόγῳ μόνον ἐστὶ χωριστόν, λέγει ὅτι τῶν κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν (κατὰ λόγον οὐσίας, ὡς πολλάκις εἴρηται, λέγων τὰ εἴδη) αἱ μὲν αἱ δ' οὔ, τουτέστιν αἱ μέν εἰσι τῷ λόγῳ χωρισταί, αἱ δὲ καὶ ἁπλῶς. ἐπειδὴ γὰρ τὸ ἑκάστου εἶδος ἡ ἑκάστου ψυχὴ τυγχάνει (ἡ μὲν γὰρ τοιάδε μορφὴ οὐδέποτε χωρίς ἐστι τῆς ὕλης), ἡ δὲ ψυχὴ οὐ πᾶσα ἀλλ' ἡ λογικὴ χωρίζεται, διὰ τοῦτο τὰς μέν φησι χωρίζεσθαι τὰς δ' οὔ. μήποτε δὲ οὐ περὶ τῆς μορφῆς τοῦτο εἴρηται (καίτοι καὶ τούτου ἀληθοῦς ὄντος· οὐδέποτε γὰρ ἡ βρότειος μορφὴ ἄνευ ὕλης εἶναι δύναται), ἀλλὰ περὶ τῶν ἀλόγων ψυχῶν, ὅτι αὗται μὲν οὐ χωρίζονται, ἀλλὰ μόναι αἱ λογικαί.

So too the passage in ch. 17 of Z p. 1041 a 7 sq., *ἴσως γὰρ ἐκ τούτου ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας ἥτις ἐστὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν*, refers no doubt to the deity, as Alexander understands it. For it is clear from the nature of the remark that it is some other matter, beside that directly under discussion, which Aristotle expects to have light thrown upon as a result of the discussion. Hence the words *ἴσως* and *καί*.

Now what objections has Neumark to the passage 1042 a 26 and its natural interpretation? He says Aristotle would not call the concrete thing *χωριστόν*, he never does so anywhere else. This is not true. In Met. Z 14 p. 1039 a 30 we read: *εἰ οὖν ἐστί τις ἄνθρωπος καθ' αὑτὸν τόδε τι καὶ κεχωρισμένον* . . . If the concrete *ἄνθρωπος* is called *κεχωρισμένον*, why can he not be called *χωριστόν?* Neumark himself (p. 348 note of his book) says that *κεχωρισμένη* in 1041 a 7 sq. is used in the sense of *χωριστή*.

Again in the first book of the Physics, ch. 2, p. 185 a 31 we read *οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου τῆς οὐσίας λέγεται.* Here it is clear from the connection and from the last statement that *οὐσία* is used in the sense of *πρώτη οὐσία* in the Categories, i. e. as the concrete object in contradistinction to the other nine categories.

The passage in the Metaph. Z 3, p. 1029 a 27, *καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειε ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης*, speaks against Neumark rather than for him, for Aristotle says distinctly here that *τὸ ἐξ ἀμφοῖν* is *οὐσία* because it is *χωριστόν*. The

turn which Neumark gives to this passage so as to make it favor his view, namely that the reason the concrete can be called *οὐσία* is because it contains the *εἶδος*, which is the real *χωριστόν*, may be ingenious, but it is not true, for *τόδε τι* and *χωριστόν* are placed side by side in this passage, and must be treated alike. Now would Neumark venture to say that Aristotle does not call the concrete a *τόδε τι*, and that the only reason the concrete is called *οὐσία* is because it contains the *εἶδος*. the real *τόδε τι*? I fear he would not. For *τοδε τι* is as a matter of fact more applicable to the concrete than to the form. See Categories ch. 5, p. 3 b 10 sq. *πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπι μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει . . . ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν . . . οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει.* The correct interpretation therefore of the above passage in the Metaphysics is the less ingenious but more natural one that the reason the concrete as well as the *εἶδος* are *οὐσίαι* is because they are both *χωριστά* and *τόδε τι*. To be sure they are *χωριστά* in different senses, the one is *λόγῳ χωριστόν* the other *ἁπλῶς*.

Alexander understands it in exactly the same way. These are his words: — *τῇ κυρίως οὐσίᾳ ὑπάρχει τὸ χωριστὸν καὶ καθ' αὑτὸ εἶναι καὶ τὸ τόδε τι, ἤτοι τὸ εἰς δεῖξιν πίπτειν, ἡ ὕλη χωριστὴ καὶ καθ' αὑτὴν οὐκ ἔστιν οὐδὲ εἰς δεῖξιν πίπτει, ἡ ὕλη ἄρα οὐκ ἔστιν ἡ κυρίως οὐσία. μάλιστα δὲ τὸ εἶδος δόξειεν ἂν εἶναι οὐσία ὡς ὁριστικὸν καὶ εἰς τάξιν ἄγον τὴν ὕλην· καὶ τούτου μάλιστα τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, ὅτι τε καθ' αὑτό ἐστι καὶ εἰς δεῖξιν πίπτει. ὅταν δὲ λέγῃ ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, τὸ χωριστὸν ἀντὶ τοῦ καθ' αὑτὸ εἶναι λέγει. . .*

The *πρῶτος φιλόσοφος* deals with *χωριστέ* in both senses of the term. When he deals with the forms of sensible things, with *τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν*, he is dealing with *χωριστὰ λόγῳ*. When he deals with the deity and the spheral spirits, he is dealing with *χωριστὰ κατ' ἐνέργειαν* or *τῇ ὑποστάσει*.

We have therefore easily disposed of all the objections Neumark brings forward to the passage in the Met. H, 1, 1042 a 26, except one, and that is derived from the fourth book of the Metaph. ch. 8, p. 1017 b 23, *συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ'*

*ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλον λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.*

Here there is a difficulty. For it is opposed to at least two other passages in which the form of sensible things is said to be *χωριστὸν λόγῳ* only. These are the passage H, 1, 1042 a 26, which was quoted above, and Physics II, 1, p. 193 b 3 sq. *ὥστε ἄλλον τρόπον ἡ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὑτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.* For this reason both Alexander and Bonitz say that *χωριστόν* here means *χωριστὸν λόγῳ.* This, however, does not remove the whole difficulty for, as Neumark suggests, it seems from this passage that the form only is *χωριστόν* and not the *ὑποκείμενον ἔσχατον*, or the concrete. But if Neumark had joined the expression *τόδε τι*, as he was bound to do, in his argument, he would have proved more than he intended, for he would have had to say of the *τόδε τι*, just as he says of the expression *χωριστόν*, that Aristotle could not say here that in the concrete the form alone is *τόδε τι* if he had anywhere called the concrete a *τόδε τι.* This reductio ad absurdum should have kept him from building too much upon this passage. However, leaving Neumark aside, the passage is peculiar, and the best way of harmonizing it with the rest of Aristotle is by supposing that it is with a view to *ὕλη* that he emphasizes the fact that *εἶδος* is *τόδε τι* and *χωριστόν*, meaning that *ὕλη* is not, but the *σύνολον* is surely both, and it needed no saying it. This passage did in fact give Alexander trouble, and he suggests a number of explanations of the phrase *καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ*, insisting that *τὸ εἶδος τῆς ὕλης ἕτερον καὶ χωριστόν, εἰ καὶ μὴ ὑποστάσει, ἀλλά τῷ γε λόγῳ* (p. 375, 31) and also *μόνον τῶν ὄντων χωριστὸν καὶ καθ' αὑτὸ ὂν ἡ οὐσία* (ib. 376, 7).

We have now disposed of all the difficulties of Neumark and have shown that most of them, in fact all but one, are no difficulties at all, and are of Neumark's own making. Neumark, however, who never sees things like other people, finds the easy and simple passages difficult, and the difficult easy. To him the difficulties he enumerates p. 288 of his reply were real, and he proceeded therefore to manipulate not the passage in *Δ*, 8, but that in H, 1, 1042 b 26, and what did he do with it? He translated it in an impossible way. If he cannot see that his rendering is impossible, I can only give him my sympathy.

His rendering would be impossible even if the passage were absolutely irreconcilable with Aristotle's views, which it is not. His rendering is impossible linguistically, not to speak of the other impossibilities in doctrine which it involves, and which I mentioned in my criticism, but which Neumark does not answer. For when he says, p. 317, that he uses the word "zukommt", "Das Werden kommt der Materie zu", and not "daß diese dem Werden unterworfen ist", I say that I care not what Neumark says, I am concerned with Aristotle and not with Neumark. Aristotle uses neither "zukommt" nor "unterworfen", he says *οὐ γένεσις μόνον καὶ φθορά ἐστι* without any qualifications, and in enumerating the three kinds of *οὐσία* he could never say that of these three matter alone has *γένεσις* and *φθορά* when he told us clearly in ch. 8 of Z that only the *σύνολον* has *γένεσις* and *φθορά*, but neither the matter alone nor the form alone. Aristotle's statement in the Physics I, 9 that *ὕλη* may have *γένεσις* and *φθορά κατὰ συμβεβηκός* will not help us in the least, because (1) our passage comes soon after the passage in the Metaph. in which the contrary view was clearly stated, (2) the statement is made without qualification, and (3) not even the passage in the Physics will explain the word *μόνον*, for surely the *σύνολον* also has *γένεσις* and *φθορά*, and all the three *οὐσίαι* are here enumerated. Finally what Neumark means by saying (p. 318), that *χωριστὸν λόγῳ* applies only to the "Form im Einzelding", but not to the "Form für sich" (p. 288), I do not know. The very question is whether the form of sensible things can exist für sich, apart from the concrete object in reality or not. Aristotle's belief is that it cannot. The mind can think of it apart from the matter and the concrete object by abstracting from the latter, but in reality it is never found except in connection with matter and in a concrete object. This is what is meant by *χωριστὸν λόγῳ*, and it is always used in the same sense and applied to the same kind of form. The question might legitimately arise, why not call matter also *χωριστὸν λόγῳ*? Can we not also think of matter apart from form by abstracting from its form? The only answer to that would be, I imagine, that *χωριστόν* also involves *τόδε τι*, i. e. it connotes not merely separability, but also definiteness, and actuality, both of which *ὕλη* absolutely lacks.

§ 7. **Potentiality and Actuality:**

These concepts are just as fundamental in the Physics as in the Metaphysics. Aristotle's definition of motion in the third book, which is at the very basis of his system, since *γένεσις* is a kind of motion, is directly based upon the concepts of *δύναμις* and *ἐνέργεια*. Thus III, 2, p. 202 b 7, *ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν*.

§ 8. **P. 190 b 24 sq.:**

*ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή· τόδε γάρ τι μᾶλλον.*

Neumark confuses things when he imagines that in order to prove the impossibility of his translation one must adopt Bonitz's emendation. Not at all. The linguistic abjection to N.'s translation is that *τόδε τι* cannot be a subject, but must be a predicate of *ὕλη*, which is the subject. It is not true as Neumark says (p. 295) that if we accept Bonitz's emendation, and omit the *γάρ*, *τόδε τι* is a predicate of *ὕλη*. Not at all. The word *γάρ* necessitates our taking *τόδε τι* as a predicate of *ὕλη*. *ὕλη* is *ἀριθμητή*, Aristotle says. Why is it *ἀριθμητή*, or rather how do you know it is *ἀριθμητή*? It is *ἀριθμητή* because (*γάρ*) it is more of a *τόδε τι* (than *στέρησις*). According to Neumark's translation *γάρ* has no meaning at all. He seems to render it by the word "aber", but I never heard that *γάρ* means "aber". The entire discussion in Neumark, p. 294, about Bonitz's motives in emending the text is therefore not relevant, and we can pass it by. If the grammatical construction is as I say it is, then there is no contrast between *ὕλη* and *τόδε τι*, and as *ὕλη* does not mean Neumark's metaxü, his entire discussion in his book has the bottom knocked out of it. *ὕλη* is here said to be more of a *τόδε τι* than *στέρησις*. Elsewhere Aristotle says that *ὕλη* is not a *τόδε τι*. The contradiction is no worse than a great many others in Aristotle, and can be easily reconciled. Here he says of *ὕλη* that it is more of a *τόδε τι* than *στέρησις*, because in comparison with *στέρησις*, which is an absolute negation, *οὐδαμῶς οὐσία*, *ὕλη* is more positive, and partakes more of the *τόδε τι* character. In comparison, however, with the form, or the concrete, the real *τόδε τι*, *ὕλη* is not a *τόδε τι*.

Now let us consult the authorities. Simplicius, p. 217, expounds the passage as follows: τὴν κοινωνίαν πάλιν ἐνταῦθα τῆς τε ὕλης καὶ τῆς στερήσεως καὶ τὴν διαφορὰν αὐτῶν παραδίδωσι. καθόσον μὲν γὰρ σὺν τῇ ὕλῃ καὶ ἡ στέρησίς ἐστι, πρὶν ἐπιγένηται τὸ εἶδος, καὶ σὺν αὐτῇ θεωρεῖται ὡς ὑποκείμενον, κατὰ τοσοῦτον ἓν τῷ ἀριθμῷ ἐστι τὸ ὑποκείμενον τὸ ἐξ ὕλης καὶ στερήσεως· καθόσον δὲ ἡ μὲν ὕλη ὑπομένει οἷον ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ χρυσὸς ἐν τῇ μεταπλάσει τῶν χρυσῶν σκευῶν καὶ ὑπὸ δεῖξιν πίπτει καὶ τόδε τι λέγεται . . . ἐνυπαρχούσης ἀεὶ τῷ συνθέτῳ καθ' αὑτὸ τῆς ὕλης, κατὰ τοῦτο καὶ ἀριθμητή ἐστιν αὕτη. τὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ὑφεστὼς καὶ ὑπὸ δεῖξιν πῖπτον ἀριθμητὸν κυρίως. καὶ ὁ μὲν ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσός, τὰ ἄτομα, ἅπερ καὶ ὑποκείμενά ἐστιν, ἁπλῶς ἀριθμητά καὶ τόδε τι ἕκαστον αὐτῶν. ἐπειδὴ δὲ προσέθηκε τούτοις καὶ ὅλως ἡ ὕλη, ἡ δὲ πρώτη ὕλη ουκέτι ὁμοίως τῷ ἀνθρώπῳ ἀριθμητὴ καὶ τόδε, ἐπεὶ μηδὲ δύναται χωρὶς εἴδους ὑπὸ δεῖξιν πίπτειν, διὰ τοῦτο προσέθηκε τῷ τόδε γὰρ τι τὸ μᾶλλον. οὐ γὰρ ἁπλῶς ἡ ὕλη τόδε, ἀλλὰ καθόσον συνεργεῖ τῷ συναμφοτέρῳ πρὸς τὸ εἶναι αὐτὸ τόδε τι οἷον γεννητὸν καὶ αἰσθητόν, ὑπομένουσά τε καὶ σωζομένη ἐν αὐτῷ.

It is quite clear that Simplicius, without adopting Bonitz's emendation, understands τόδε τι as a predicate of ὕλη, and moreover understands ὕλη as πρώτη ὕλη. He also makes it clear that in this passage Aristotle is engaged in explaining in what respect ὕλη and στέρησις are alike, and in what respect they are different.

I might quote Philoponus (p. 163—164), and Themistius (p. 28, 20—26), but there is really no need, the reader will take my word for it that the last two agree with Simplicius in understanding the passage in the only admissible way.

§ 9. **191 a 7: —**

ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν κτλ.

This passage I explained with the utmost clearness in my criticism, p. 445—446. If Neumark is not yet convinced, he may be after reflection. His discussion, pp. 295—304 of his reply, is too sad a piece of writing to deserve refutation or comment. There is only one or two remarks I wish to make. I wish to beg Neumark's pardon if I attributed to him unjustly a reading μία δὲ ἢ ὁ λόγῳ. I cannot now remember how it happened. The other remark I wish

to make is that the *ἀναλογία* is just what I said it was. It ends with the words *καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν*. What follows is an enumeration of the other two elements in *γένεσις*, viz. *εἶδος* and *στέρησις*, though there is also a statement comparing *ὕλη* to the concrete, or *τόδε τι*, in respect to the character of oneness. The important matter is that *ὕλη* here more than anywhere else means *πρώτη ὕλη*, absolutely free from form. This is the view of Bonitz, and above all, this is the view of the Greek commentators, Simplicius, Philoponus, Themistius.

Philoponus expresses himself almost word for word as I did, though I do not recall having read Philoponus when I wrote my criticism. I did read Simplicius.

These are the words of Philoponus (p. 162): — *ταῦτα εἰπών, ἐφεξῆς τὸν τρόπον καθ' ὃν ἐπιβάλλειν δυνατὸν τῇ γνώσει τῆς ὕλης ὑποτίθεται. ἰστέον δ'ὅτι πρὸ αὐτοῦ ὁ Πλάτων δύο τρόπους φησὶν εἶναι καθ' οὓς δυνατὸν εἰς τὴν τῆς ὕλης γνῶσιν ἐλθεῖν· ἕνα μὲν τὸν ἐξ ἀφαιρέσεως . . . εἷς μὲν οὖν τρόπος τῆς γνώσεως τῆς ὕλης οὗτος, δεύτερος δ' ὁ κατὰ ἀναλογίαν, ᾧ καὶ Ἀριστοτέλης νῦν ἐχρήσατο, ὅτι ὃν λόγον ἔχει ὁ χαλκὸς πρὸς πάντα τὰ χαλκᾶ σκεύη καὶ τὰ ξύλα πρὸς πάντα τὰ ξύλινα σκεύη, τὸν αὐτὸν λόγον ἔχει καὶ ἡ ὕλη πρὸς πάντα τὰ ὄντα· ὅνπερ γὰρ τρόπον τυφλῷ εἰ βουληθείημεν ὑπογράψαι τίς ἡ ξύλου φύσις, ἤγομεν ἂν αὐτὸν εἰς τὴν τοῦ ξύλου ἔννοιαν φάσκοντες ὅτι ἐκεῖνό ἐστι ξύλον, ὃ οὔτε κλίνη ἐστὶν οὔτε θύρα οὔτε ἀβάκιον οὔτε ἕτερόν τι τῶν ξυλίνων σκευῶν, ἀλλ' ὃ πᾶσι τούτοις ὑποβέβληται καὶ αὐτὸ μηδὲν ἔχον ἐν τῇ οὐσίᾳ τῶν τοιούτων εἶδός τι πέφυκε πάντα δέχεσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον ἀναχθησόμεθα καὶ εἰς τὴν τῆς ὕλης ἔννοιαν λέγοντες μηδεμίαν εἶναι αὐτὴν τῶν φυσικῶν εἰδῶν, ὃ πᾶσι δὲ τούτοις ὑποβέβληται καὶ ὑπέστρωται, τοῦτο εἶναι την ὕλην.*

It is clear from the above that Philoponus understands by *ὕλη* here absolutely formless *ὕλη*, and the purpose of the *ἀναλογία* is to show not that *ὕλη* is already possessed of form as *χρυσός* and *ξύλον* are, but that as *χρυσός* and *ξύλον* are not yet *δακτύλιον* or *κλίνη*, so *ὕλη* is not yet any thing, neither *οὐσία* nor *ὄν*. This is the point in dispute, and Neumark gained nothing by confusing it with other things. The fact is no one, who was not like Neumark, committed to the *μεταξύ* figment, which he must

by hook or crook read into Aristotle, would have dreamt of taking the passage in any other way. The other captious objections of Neumark in reference to this passage do not deserve discussion. Any intelligent reader can answer them.

§ 10. *ἀναλογία*: —

Neumark has a great deal to say (pp. 300—302) about "Analogieschluß", but that too is irrelevant, for we are here concerned not with "Analogieschluß", but with *ἀναλογία*. Now *ἀναλογία* is not strictly speaking a logical term at all. It is sufficient proof of this that the Organon of Aristotle has no discussion of *ἀναλογία*. *ἀναλογία* is primarily a mathematical term, a proportion.

$$a : b = c : d$$

is an *ἀναλογία*. It is an *equality of ratios*, *ἰσότης λόγων* (cf. Nik. Eth. E, 5 p. 1131 a 31, *ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων . . . ὡς ὁ α . . . πρὸς τὸν β, οὕτως ὁ γ πρὸς τὸν δ*). The form of *ἀναλογία* may, however, be transferred from mathematics to any other field of thought, and the ratios become relations, quantity changes to quality (cf. De Gen. et Cor. B 6, p. 333 a 29, *τὸ δ᾽ ὡς τόδε σημαίνει ἐν μὲν ποιῷ τὸ ὅμοιον, ἐν δὲ ποσῷ τὸ ἴσον*) and equality to similarity. We may say then: *ὡς πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς οὕτως ἡ ὕλη πρὸς οὐσίαν.*

Now what is the *logical* value of a proportion or *ἀναλογία*? Is it an argument? No, not at all. It is not a syllogism, either deductive or inductive. It has no *demonstrative* value. It is merely a statement of a fact like, "a is b". In other words it is a proposition, which may be used as a premise in a syllogism, but is not itself a syllogism or argument at all. It may be true or false just as any proposition may be true or false. It consists of a subject and a predicate just as any proposition consists of a subject and a predicate. In the proposition $a : b = c : d$ the first ratio is the subject, the second ratio the predicate. It may be rendered in words, "the relation of a to b is the relation of c to d", where the subject and predicate are evident. If I say, $4 : 8 = 3 : 6$, I have a true analogical proposition, *πρότασις κατ᾽ ἀναλογίαν*; if I say $4 : 8 = 5 : 7$, I have a false analogical proposition. *ἀναλογία* carries therefore in itself no more truth or falsehood than any pro-

position. It needs proof like a proposition. Now the question arises, of what use is it, and where do we use it in preference to a simple proposition? The answer to this would be in part, when we are dealing with primary notions, which do not come under a higher class, the *ἀναλογία* takes the place of a definition. In order to define a thing we must give its genus and difference in the form of a proposition, a *λόγος*, *ἄνθρωπος* is *ζῷον δίπουν*. Primary notions have no genus, how can we define them? Answer. We cannot define them, we can only point to their nature indirectly by means of comparison with other things. We cannot define matter, but we can indicate its nature by means of a proportion, "as brass is to statue, so is matter to *οὐσία*". This is only a statement, it needs proof. Its meaning is that just as brass is not yet statue, but may be such, so matter is not yet *οὐσία*, but may be such. The proof of the *ἀναλογία* must come from elsewhere, and may be deductive or inductive, as far as the *ἀναλογία* itself is concerned. All *ἀναλογίαι* in mathematics are proved deductively. But when you have to do with a concept like matter the probabilities are that there is no deductive proof for the *ἀναλογία*. In the present instance Aristotle's proof of the *ἀναλογία* is to be sought in the discussion preceding the formulation of the *ἀναλογία*. The formulation itself is a categorical statement. All this is well brought out in a passage in the Metaph. $\Theta$, 6, p. 1048 a 32 sq. *λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι . . . δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μόριον ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν.*

From this passage it is evident that the *ἀναλογία* is not an argument, but a roundabout way of explaining or describing or defining that which can not be defined directly. The reader will see that all which Neumark has to say about "Analogieschluß" is quite irrelevant to the Aristotelian *ἀναλογία*.

Simplicius, p. 225—226, makes it even clearer than Philoponus that ὕλη means here πρώτη ὕλη, and also that the ἀναλογία ends with τὸ ὄν. He also says distinctly that πρὸς οὐσίαν καὶ τὸ ὄν denotes here τὴν σύνθετον καὶ κυρίως οὐσίαν. τὸ ὄν denotes everything else, i. e. all the other nine categories beside οὐσία. He says, ib. 11. καὶ αἱ μὲν οὐσίαι τοῖς ἄλλοις ὑπόκεινται, ἡ δὲ ὕλη τῇ οὐσίᾳ· διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αὕτη. ἀλλὰ τῇ μὲν οὐσίᾳ καὶ τῷ συναμφοτέρῳ καθ' αὑτό, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπόκειται. again, 23. μετὰ δὲ τὸ τόδε τι ἐπήγαγε καὶ τὸ ὄν, τουτέστι πρὸς πάντα τὰ ὄντα, ὧν τὰ μὲν οὐσίαι εἰσί, τὰ δὲ συμβεβηκότα, καὶ τὰ μὲν τόδε τι προηγουμένως, τὰ δὲ δι' ἐκεῖνο τὸ τόδε τι.

I did not say that οὐσία and τόδε τι and ὄν are all synonyms for the concrete. I merely indicated that they all occupy the same place in the ἀναλογία or proportion, namely the consequent in the second ratio. That they are completely synonymous I did not say. I did not at all discuss the relation of the terms to each other. I was interested only in showing clearly the nature and import of the ἀναλογία, which Neumark confused. For he is again merely throwing dust when he gives vent to his misplaced irony about translation and paraphrase. That is not at all the question. He can call his rendering anything he pleases, the important thing is to make Aristotle say what he intends to say and not the opposite. I agree with Neumark that his rendering is not a translation, I go further than he, I don't even call it a paraphrase, I characterised it properly on p. 448, when I called his renderings, "misinterpretations", "mistranslations", and "blunders", and I was not at all ironical, I meant it in all seriousness, and I proved it.

If we have to discuss the precise meaning of the three terms used here, οὐσία, τόδε τι, and ὄν, there is no reason why we cannot understand them as Simplicius does, namely that τόδε τι is added to οὐσία epexegetically to indicate that by οὐσία is meant here the concrete οὐσία, as in the Categories, and by ὄν is meant everything else which is predicated of οὐσία, namely γένος, εἶδος, and the nine categories of συμβεβηκότα. Cf. Categ. ch. 5. p. 2 b 4, ὥστε τὰ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστιν.

That ὄν never applies to the concrete is not true. Aristotle says, De Anima III, 8, p. 431 b 22, *ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά.* What are *αἰσθητὰ ὄντα* except concrete objects? But really this question does not concern us now. The contradictions which Neumark finds (pp. 301—302) in my interpretation of Aristotle in this passage are purely specious. Aristotle says that the *πρώτη ὕλη* is not yet any d e f i n i t e *οὐσία*, just as brass is not yet a statue. But whether *ὕλη* can be called in itself *οὐσία*. whether it has any kind of existence in itself, is not yet clear. Similarly *ὕλη* when compared with a real *τόδε τι* is not a *τόδε τι*, and yet when compared with *στέρησις*, we may call it more of a *τόδε τι* than the latter, for *ὕλη* at least contributes materially to the product *(ἐνυπάρχει)*. whereas *στέρησις* does not. Its contribution is its absence *(οὐκ ἐνυπάρχει)*. If this is a contradiction, then Aristotle contradicts himself, but the fault is not mine. All the commentators agree on this point. Simplicius says distinctly, p. 226, 15, *οὐδέπω ἡ ὕλη τόδε τι, εἰ καὶ μᾶλλον τῆς στερήσεως.* Neumark says of me (p. 302), "Hier sagt er zuversichtlich: the *ὕλη* is not called *οὐσία*, nor *τόδε τι*. oben aber (S. 454, s. Nr. 17) sagt er ebenso zuversichtlich nach Bonitz, It *(τόδε τι)* surely must be a predicate of *ὕλη*. ebenso weiter (S. 462, s. Nr. 25): and in general *ὕλη ἡ ἀριθμιστος* (following Bonitz) is more essentially the resulting *τόδε τι* (concrete thing) than the *στέρησις*. Die hyle ist also doch *τόδε τι*. "H. f ä l l t ü b e r s e i n e e i g e n e n B e i n e!" We have just seen that Simplicius says the very thing deliberately which Neumark charges against me, the *ὕλη*. he says in the above passage. is not yet *τόδε τι*. though it is more so than *στέρησις*. We must therefore conclude with Neumark, S i m p l i c i u s f ä l l t ü b e r s e i n e e i g e n e n B e i n e!

The intelligent and fair minded reader will see that I am not contradicting either Bonitz or myself. I am only contradicting Neumark, because he misinterprets Aristotle, doing violence to his language as well as to his ideas. Bonitz and Simplicius and Philoponus and Themistius all understand Aristotle in the same way, the correct way, and I follow them in my interpretation.

When Neumark, pp. 304—307, informs the reader with much outrage and indignation that I never saw the first four chapters of the Physics, and proceeds to tell us what they contain, he is again

throwing dust, for it matters not whether I read those chapters or not. We were discussing chapter seven, and the only question is whether I am correct about my interpretation of the passages in dispute. Let me, however, assure Neumark that I read not only the first four chapters, but the entire eight books of the Physics, not in connection with his book to be sure, but that is neither here nor there. The question is, is Neumark's interpretation of chapter seven, or rather of certain passages in it, correct, or is mine? Let us see. In the first place my statement in my criticism (p. 453) reads as follows: "That the ancients denied the many irrespective of the question of Becoming, Aristotle does not say. In chapter eight he says distinctly that from denying on logical grounds the possibility of Becoming, they were led to exaggerate the consequences and jumped to the conclusion that there was no such thing as the many, and that there was only Being alone. He refutes their argument against Becoming, and thus the existence of the many is secured. But all this takes place in the eighth chapter, subsequent to the chapter we are now discussing. Here Aristotle is still engaged in discovering and establishing the *ἀρχαί* and their number. In chapter eight he operates with the *ἀρχαί* thus discovered, and refutes the arguments against Becoming."

To this Neumark answers first by denying that he ever said that "The ancients denied the many irrespective of the question of Becoming". To justify my implication let me quote from Neumark's book, p. 309: "Wir befinden uns also in einem Dilemma: Entweder gibt es keine Vielheit, also auch keine Möglichkeit des Werdens, oder....." Again, p. 311, "Die Annahme der Alten, es gebe überhaupt keine Vielheit, ist damit widerlegt. Diese Annahme hätte nur ihre Berechtigung, wenn.... Da aber nachgewiesen wurde, daß schon das Sein an sich, *auch abgesehen vom Werden*, als ein Doppelwesen sich kundgibt.... so kann die Vielheit der Dinge nicht mehr angezweifelt werden." Again, p. 312, "Die Vielheit der Dinge erscheint somit verbürgt, und damit auch die Wahrheit der Erkenntnis, daß das Werden... eine dem Seienden an sich zukommende Bestimmung ist."

Now was I correct in charging Neumark with an inversion of the order of the two questions, viz. the many, and the Problem of Becoming, respectively? Is it not clear from the passages quoted

that Neumark thinks the matter thus: "If we deny the many, there is no Becoming. We must therefore prove the many, and we can then also prove Becoming?" And that is exactly what I charged him with saying (pp. 452—454), and pointed out that Aristotle's argument is just the reverse. The ancients said there was no Becoming, hence they denied the many. Let us prove Becoming, then the many are saved. But I also pointed out another mistake of Neumark by saying that the motive and argument just stated, appear first in chapter eight, and we are now discussing chapter seven, which is not concerned with the *ἀπορία* of the ancients. It is simply an attempt to explain *γένεσις*, or rather to analyze the process of *γένεσις* for itself, irrespective of *ἀπορίαι*. The *ἀπορία* turns on the concepts *ὄν* and *μὴ ὄν*, and there is no mention made of this contrast in chapter seven at all. It is not even true to say that chapter seven is written, "im Zeichen der Fragen von der Möglichkeit des Werdens und der Vielheit", except in the sense that his analysis in chapter seven enables him to solve the *ἀπορία* in chapter eight. But this does not justify any one in introducing the *ἀπορία* into chapter seven, where it does not belong, and that too, in an inverted form. Now what does Neumark do to defend himself against this two-fold charge? He throws dust into the eyes of the reader and mud at his opponent. First of all he makes a flat denial, which I have just proved from his book he has no right to make. Then he tries to discredit me by showing the reader that I am not familiar with the contents of the first four chapters of the Physics, because I said (p. 453), "The question of the possibility of Becoming, and the consequent possibility of the existence of the many is not touched on till next chapter". Granted, I am not familiar with the first four chapters, and Aristotle in citing the views of his predecessors, as he is in the habit of doing, mentioned before the question of *ἓν καὶ πολλά* in connection with *γένεσις* (the particular *ἀπορία* is not mentioned before), does that change the matter any? Not at all. In chapter seven Aristotle analyses the process of *γένεσις* by showing how many *ἀρχαί* there are. And the upshot of the whole discussion is that in the true sense of the word there are only two, matter and form, in a modified and indirect sense there is a third, namely *στέρησις*.

## § 11. Principle of Individuation and Definition: —

The next question is, has chapter seven anything to do with the principle of individuation and the definition? I say no, and if Neumark says yes, he misunderstands the passages he quotes in support of his view.

Four times in this chapter Aristotle says that the *ὑποκείμενον* or the *ὕλη* is *ἀριθμῷ ἓν εἴδει δύο*. Is this concerned with the problem of definition? If Neumark will maintain that every passage in Aristotle in which the term *εἶδος* or *λόγος* occurs in the sense of definition deals with the problem of definition, I will admit that this also deals with the problem of definition, otherwise not. The four passages are

(1) 190 a 15, *καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστιν ἕν, ἀλλ' εἴδει γε οὐχ ἕν· τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν· οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι.*

(2) ib. b 12, *καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον. λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὸ ἄμουσον, ὑποκεῖσθαι δὲ τὸν ἄνθρωπον.*

(3) ib. b 23 sq. *ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο.*

(4) 190 b 36—191 a 3, *[αἱ ἀρχαί] δύο ὡς εἰπεῖν τῷ ἀριθμῷ, οὔτ' αὖ παντελῶς δύο διὰ τὸ ἕτερον ὑπάρχειν τὸ εἶναι αὐτοῖς, ἀλλὰ τρεῖς· ἕτερον γὰρ τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ ἀμούσῳ τὸ εἶναι, καὶ τῷ ἀσχηματίστῳ καὶ χαλκῷ.*

These passages are not concerned with telling us whether a concrete thing as such is a unity or a duality, nor how it is to be defined, and what the character of a definition is, all these ideas are foreign to Aristotle in this chapter. He is here concerned with one thing, namely to justify such expressions as *ὁ ἄνθρωπος γίνεται μουσικός* and *ὁ ἄμουσος γίνεται μουσικός*, which seem incompatible, and also to indicate the function of *στέρησις* in the process of *γένεσις*. He says therefore that when we consider a given *ὕλη*, whether the purely formless, or the relative *ὕλη*, i. e. any *ὑποκείμενον* in a given stage of development, *with reference to the next stage, and as underlying the next stage*, then we can think of it under two aspects, we may think of that which really enters as a constituent element in the product, or we may

think of the στέρησις pertaining to it, which does not enter into the resulting product. He says nothing about the unity or duality of a concrete object as such, or of the manner of defining it. The fact is that when we define a given thing we do not say any thing about its στέρησις. We define a thing by saying what it is, not what it is not, and what is more important, *we do not define it with reference to any succeeding step in its development.*

Neumark quotes other statements in this chapter, viz.

(5) 190 b 20 sq. σύγκειται γὰρ ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ μουσικοῦ τρόπον τινά· διαλύσεις γὰρ τοὺς λόγους εἰς τοὺς λόγους τοὺς ἐκείνων.

(6) ib. 28, ἓν δὲ τὸ εἶδος.

(7) 191 a 12 οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἓν ὡς τὸ τόδε τι.

(6) can I think be ruled out, since ἓν here does not mean that εἶδος is a unit in itself, but merely that it is one of the three principles.

(7) tells us that pure ὕλη taken by itself as an entity cannot even be called one, much less can it be called two, i. e. ἀριθμῷ it is an improper one, it can be called one only by courtesy. This is not in any contradiction with any of the above passages stating that the ὕλη or ὑποκείμενον is εἴδει δύο. *In reality* and *objectively*, relative ὕλη is a proper unity, pure ὕλη an improper unity. When viewed *with reference to, and as underlying*, the next stage of development, we may be thinking of either under its aspect of στέρησις also, hence the duality. I see no contradiction. According to Neumark's interpretation the same thing is called λόγῳ or εἴδει *both one and two*, hence a flat contradiction; according to the correct interpretation, it is called in one sense one, in another sense two. Neumark might therefore have spared pp. 307—312 in his reply, painfully trying to show that there is a contradiction according to all interpreters. There is no such thing. There is still (5), which Neumark regards as his *pièce de résistance* for the problem of definition. But surely the statement is very harmless. Aristotle says, everything is composed of matter and form (form here being used in a loose sense, as that which is added to the ἐσχάτη ὕλη, including accidents), and gives as an example, ἄνθρωπος μουσικός.

Before he became *μουσικός*, he was *ἄμουσος*, hence *ἄνθρωπος ἄμουσος* was the matter, and *μουσικός* is the form which replaced the *στέρησις*, *ἄμουσος*. *μουσικὸς ἄνθρωπος* is therefore made up of matter and form, *ἄνθρωπος* and *μουσικός*. It is not made up physically of these two, but conceptually, as every composition of matter and form is conceptual, and this can be shown by the fact that any description of *μουσικὸς ἄνθρωπος* can be divided into two parts, one part being a description of *ἄνθρωπος*, and the other of *μουσικός*. I fail to see any significance in this statement. Any body might say this without committing himself to any point of view about the problem of definition, and Aristotle would say the same thing in the Metaphysics if he had an opportunity, for he is not thereby saying anything about the nature of true definition.

The same applies to the principle of individuation. I did not consider it my duty to tell Neumark or any one else where Aristotle discusses the principle of individuation, or whether he discusses it at all. I was not writing a treatise on Aristotle. The only question is whether in chapter seven of the first book of the Physics Aristotle discusses this principle, and whether therefore it is legitimate to bring in this question in the exegesis of certain passages in it.

As I understand it the principle of individuation is concerned with the question, what is it that makes different individuals of the same kind. If they are alike, man for example, why are they not all one man? What is it whereby they are all men and yet form different individuals? Is it the matter in them or the form in them that is responsible for their individual distinctness? Now I cannot see that chapter seven of the first book of the Physics gives any solution of the question, or even raises it. All we find in this chapter is, that in the process of becoming there are two real principles or elements, matter and form, that therefore every product of *γένεσις* is composed of these two. We also learn that if we station ourselves at a point immediately prior to the coming into being of a given product, and consider the *ὑποκείμενον* as tending to the product in question, we may also recognize a third principle, namely *στέρησις*, the absence of the form which is to come. This *στέρησις* disappears the moment the form in question comes upon the scene. There is absolutely nothing else in this chapter. We have not been told wherein the essence of a thing consists, whether in its matter or in

its form, we know next to nothing about the nature of form and the different kinds of form, essential, accidental, general, special, individual. We know absolutely nothing about these all-important questions, how then can we begin to touch the problem of individuation? Neumark alone knows. For neither Zeller, nor Baeumker (Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie pp. 281—291) in discussing this question makes any mention of the chapter in question.

§ 12. **Met. E 1, 1025 b 27—8: —**

> *θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, οὐ χωριστὴν μόνον.*

I objected to Neumark's translation of *περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον*, "das Wahrhaft-Seiende, aber *meist nur dem Begriffe nach*", saying that *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* is the real *οὐσία*, the form, and the qualification is in the words *οὐ χωριστὴν μόνον*. Neumark obscures the issue by quoting Physics II, 1 p. 193 b 3 sq. *ὥστε ἄλλον τρόπον ἡ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὑτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ᾽ ἢ κατὰ τὸν λόγον*, as if *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* has the same meaning as *χωριστὸν κατὰ τὸν λόγον*. It is proper to say a thing is *χωριστόν* only *κατὰ τὸν λόγον*, i. e. not in reality, *ἐνεργείᾳ, ὑποστάσει, τόπῳ, ἀριθμῷ*, etc., but it is not proper to say *οὐσία* which is *only* *κατὰ τὸν λόγον*, because *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* is the highest *οὐσία*. Bonitz renders the passage correctly when he says, p. 282 of his commentary, "Cognoscit enim res sensibiles per formam *quidem*, *κατὰ τὸν λόγον*, sed per eam formam, quae sine materia esse nequeat." "Quidem" is the very opposite of "nur". It means rather "zwar".

§ 13. On page 318 Neumark finds fault with me for not having gone into a discussion of Met. H. 3, p. 1043 b 13—23, where all his views are confirmed. I was afraid of this passage, he intimates, and so went straight to chapter five, which I thought I understood. I do not begrudge him any of the comfort it gave him to think I was so fearful of the harmless passage in question, and if for one reason or another, or for no reason probably other than the desire for brevity, I omitted to deal with it in my criticism, I am ready to do so now.

The two points which Neumark finds confirmed in this passage are (1) Form as motive of Becoming, and (2) Separability of the Form. Now as to the first I have already explained in what sense I understand the phrase *motive* of Becoming, in the sense that it applies strictly only to the efficient cause, which comes from without, and is neither the matter, nor its *στέρησις*, nor the form of the thing produced. It is a *form* to be sure, and in this sense, it is true, form is the motive of Becoming, but, *and this is the point*, this view is not peculiar to the Metaphysics, for Aristotle never denied in the Physics that the efficient cause is one of the four causes, and the identification of the efficient and formal causes is also found in the Physics. So that even if this passage did tell us that the form is the motive of Becoming, we could not draw from it the conclusion that it is a new point of view. But I fail to see that this is the case. Neumark builds evidently on the lines (13—14), *εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι καὶ οὐσίας, τοῦτο αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν λέγοιεν.* Neumark renders it (p. 352 of his book), "Ist dies aber die Ursache des [So-] Seins und [des Werdens] der sinnlichen Substanz, dann sagt man eben: Es ist die Substanz". So rendered the lines teach that form is the motive of Becoming, but the reader will notice that the important word "Werden", which is the very matter in dispute, is supplied by Neumark. The term *γένεσις* Aristotle does not use, and there is no question here of the motives of *γένεσις* at all. Aristotle is not asking here what it is that brings matter and form together. He wants to know here what it is that constitutes the reality of the thing, matter, or form. His answer is, *that* is the reality of the thing, which is the cause of the thing's being what it is. The bricks do not make the house, it is the form that makes what we mean by house. Similarly it is not flesh and bones that make man, it is the form that constitutes what we mean by the concept man. This is quite a different thing from the motive of becoming. What makes the bricks assume the form of a house? What makes the seed and the *καταμήνια* assume the form of a man? These are questions concerning the motives of becoming, and the answer to these in the Physics and Metaphysics alike would be, the efficient cause: the builder, the building art in the first case, man in the second. If these are forms, and Aristotle says they are, then both in the Physics and Metaphysics form is the motive of becoming.

In the present passage this is not the question. Accordingly Bonitz renders it, p. 368, "Atque hae forma quoniam efficitur, *ut res quaelibet id sit quod est*, iure eam substantiam rei dixeris". *Ut res id sit quod est* is not the same as *ut res gignatur*.

It is only fair, however, to say that Alexander renders the passage, *τὸ εἶδός ἐστι τὸ αἴτιον τὸ κινοῦν τὴν ὕλην καὶ ποιοῦν ὅπερ ἐστί*. I prefer Bonitz's interpretation for the reasons given above. Alexander, too, adds *ὡς πολλάκις δέδεικται*, indicating that Aristotle is not saying anything new. Alexander is probably thinking of form in general, though the context calls for the special form of a given thing.

The second point, viz. the separability of form, we can dispose of more quickly, simply by denying that there is any such statement in the passage. Aristotle says, l. 18, *εἰ δ' εἰσὶ τῶν φθαρτῶν αἱ οὐσίαι χωρισταί, οὐθέν πω δῆλον· πλὴν ὅτι γ' ἐνίων οὐκ ἐνδέχεται δῆλον, ὅσα μὴ οἷόν τε παρὰ τὰ τινὰ εἶναι, οἷον οἰκίαν ἢ σκεῦος. ἴσως μὲν οὖν οὐδ' οὐσίαι εἰσὶν οὔτ' αὐτὰ ταῦτα οὔτε τι τῶν ἄλλων ὅσα μὴ φύσει συνέστηκεν· τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θείη τὴν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν*. It is clear that Aristotle says, the question of separability of forms is not yet settled, except in so far as artificial things are concerned, where the negative is clear without further discussion. We cannot however argue from artificial *οὐσίαι* to natural *οὐσίαι*, for it is doubtful whether the former are *οὐσίαι* at all. The matter is thus left quite open. But Neumark must read into it separability of form. How does he do it? Let us see. These are his words (p. 352): "Es ist aber nicht klar, ob die [Form-] Substanzen der sinnlichen Dinge vom Stoffe abtrennbar sind, oder nicht. Es sei denn bei den Kunstdingen, wie Haus und dergleichen, von denen es klar ist, daß ihre Formen nicht abtrennbar sind. Das ist aber wohl darauf zurückzuführen, daß nur Naturdinge als Substanzen zu betrachten sind. [Die Formen der Naturdinge sind somit abtrennbar und ewig, und darin eben besteht ihre Würde als Substanz...]." The bracketed conclusion is Neumark's. Does he expect us to take it for Aristotle's own? The reader will agree with me that there was really nothing in this passage to frighten me, and Neumark's proofs are not yet forthcoming.

Having done our duty by the passage upon which Neumark lays so much stress, we may now with his permission proceed to chapter five.

§ 14. My objections to Neumark's interpretation are in general two. First, he cannot get his ideas out of the passage without supplying unwarranted ellipses. Second, Aristotle asks two *ἀπορίαι*, not one. In the first the question is whether *σῶμα* is *δυνάμει* both *ὑγιεινόν* and *νοσῶδες*, or whether *ὕδωρ* is *δυνάμει* both *οἶνος* and *ὄξος*, or not. In the second he uses different terms. It is no longer a question whether *ὕδωρ* is *δυνάμει* both *οἶνος* and *ὄξος*, but whether *οἶνος* is *δυνάμει ὄξος*, and *ζῷον* is *δυνάμει νεκρός*. Neumark runs the two *ἀπορίαι* into one. This cannot be, for in that case Aristotle would have kept to his old terms. Moreover, whereas the first *ἀπορία* is put in a non-committal form, not suggesting either an affirmative or a negative answer, *ἆρα ἄμφω δυνάμει;* (the answer in the sequel is affirmative), the second *ἀπορία* is put in a form suggesting the answer no, *διὰ τί ὁ οἶνος οὐχ ὕλη τοῦ ὄξους οὐδὲ δυνάμει ὄξος*. He takes it for granted that *οἶνος* is n o t *ὕλη τοῦ ὄξους* nor *δυνάμει ὄξος*, and asks for the reason. hence *ἢ οὔ* is the answer to the question. The question is, why is not *οἶνος ὕλη* of *ὄξος*? The answer is, it is not, because, etc. Further objections are, that whereas the second *ἀπορία* is concerned with *οἶνος* as *ὕλη* of *ὄξος* and *ζῷον* as *ὕλη* of *νεκρός*, the s o l u t i o n of the *ἀπορία*, according to Neumark's interpretation, who makes it affirmative, says nothing about *ζῷον*, but about *τοῦ ζῴου ὕλη*, and similarly nothing about *οἶνος*, but about *ὕδωρ*. Is Aristotle so confused that he begings with *ὕδωρ* in the first *ἀπορία*, continues with *οἶνος* in the second, and ends up with *ὕδωρ* again? And are *ζῷον* and *ἡ ζῴου ὕλη* the same? Is not the confusion rather Neumark's? I believe the latter, and the reader will do the same when I have finished. My interpretation, as given on pp. 459—460 of my criticism, is not liable to these objections. But Neumark finds other objections to my interpretation, he finds it, "teils ganz unverständlich teils unrichtig". First of all he wants to know what these *ἀπορίαι* have to do with the rest of the book? This can be easily answered. Chapters four and five deal with the material principle, and these *ἀπορίαι* are intended to clarify the notion of *ὕλη*, and in what senses it

is to be understood. He had just said that ὕλη is found where there are contraries, οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα. Now he wants to know what relation matter bears to the ἐναντία. Neumark is further impatient with my use of the word "say", Aristotle says nothing about saying. But neither does Aristotle say anything about "auffassen", "warum soll ich den Wein nicht... auffassen können?" Neumark might have taken my "saying" as being used in the same sense as his "auffassen", since words are supposed to correspond to concepts, and concepts to things. Surely Aristotle thinks so, cf. De Interpretatione 1, p. 16 a 3, ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, but Neumark's motto is "no quarter". An objection, no matter how captious and unessential, is grist to his mill, which grinds dust and mud, dust for the reader's eyes, and mud for the opponent. Further, παρὰ φύσιν is surely at least as justifiable a name for φθορά in this chapter according to my interpretation, as according to Neumark's. Nature aims at realization and perfection, hence φθορά, or dissolution is contrary to the aim of nature. That Aristotle believes there is a cycle in nature, and that φθορά is not ultimate except for the particular thing, but in general out of the elements of a given φθορά another γένεσις takes place, I never denied, hence the other objections which imply my denial of this opinion fall to the ground. De Generatione et Corruptione I, 3, p. 318 a 23 makes this quite clear, διὰ τὸ τὴν τοῦδε φθορὰν ἄλλου εἶναι γένεσιν, καὶ τὴν τοῦδε γένεσιν ἄλλου εἶναι φθορὰν ἄπαυστον ἀναγκαῖον εἶναι τὴν μεταβολήν. The question is whether in this particular passage Aristotle is engaged in proving that φθορά is not really παρὰ φύσιν ("Das bedeutet nichts Widernatürliches im eigentlichen Sinne des Wortes"), though he has just called it παρὰ φύσιν without any qualification. This I deny. Another objection of Neumark is the plural of φθορά, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί. The plural has reference to the two cases of οἶνος changing into ὄξος and ζῷον into νεκρός. Another objection of Neumark is (p. 321), "man sagt nicht: die Nacht wird aus dem Tage. Wir sagen es in keiner mir bekannten Sprachen, und auch im Griechischen hat man das nicht gesagt". I do not know whether they did or they didn't, but I am not at all responsible in the matter. Aristotle says γίγνεται γὰρ ἐκ τούτων

*ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ*, so Aristotle does say it, and the question is, what does he mean by it, and of what does it serve as an example? I say it serves to illustrate that just as when *ἐξ ἡμέρας νὺξ γίγνεται*, *ἡμέρα* is not the *ὕλη* of *νύξ*, but the *ὕλη* of *ἡμέρα* is also the *ὕλη* of *νύξ*, so when *ἐξ οἴνου γίγνεται ὄξος*, *ἐκ ζῶντος γίγνεται νεκρός*, *οἶνος* is not the *ὕλη* of *ὄξος*, *ζῶν* is not the *ὕλη* of *νεκρός*, but the *ὕλη* of *οἶνος*, namely water, is the *ὕλη* of *ὄξος*, the *ὕλη* of *ζῶν* (*ἡ τοῦ ζῴου ὕλη*), namely flesh and bones, is the *ὕλη* of *νεκρός*. Neumark says no, this cannot be the meaning of the illustration, for, "wenn Aristoteles illustrieren wollte, wie die Hyle eines Positiven die Hyle des Negativen ist, so hätte er nicht einen Fall gewählt, in dem es gar keine Hyle gibt". But it is not true that there is no *ὕλη* in the change of day into night, and our proof is found in Aristotle Met. *Λ* 4, p. 1070 b 21, *ἐν χρώματι λευκόν, μέλαν, ἐπιφάνεια, φῶς, σκότος, ἀήρ· ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα καὶ νύξ*. Aristotle is giving examples of the three *ἀρχαί*, viz. *ὕλη*, *εἶδος* and *στέρησις*. So *ἐπιφάνεια* is *ὕλη*, *λευκόν* is *εἶδος*, and *μέλαν* is *στέρησις*. Similarly *ἀήρ* is *ὕλη*, *φῶς* is *εἶδος*, *σκότος* is *στέρησις*, and from these *ἀρχαί* we get *ἡμέρα* and *νύξ*. Cf. Alexander a d l o c. p. 680, 35, who says *καὶ ἐκ μὲν ἀέρος καὶ φωτός, ἤτοι ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, ἡμέρα, ἐκ δὲ ἀέρος καὶ σκότους, τουτέστιν ὕλης καὶ στερήσεως, νύξ*. *ἡμέρα* is therefore related to *νύξ* just as *οἶνος* is related to *ὄξος*, and *ζῶν* to *νεκρός*. The first member in every one of these three pairs is not the *ὕλη* of the second member, but it contains the *ὕλη* of the second member as its own *ὕλη*. The *ὕλη* in the first pair is *ἀήρ*, in the second it is *ὕδωρ*, in the third, Aristotle does not name it here, he calls it merely *ἡ τοῦ ζῴου ὕλη*. When Neumark adds, "H. schließt: but one is not the *ὕλη* of the other. Aristoteles wollte aber nach ihm gerade das Gegenteil illustrieren!" he shows that he did not understand me. I thought I made it perfectly clear that Aristotle's answer to the second *ἀπορία* is negative, *ἢ οὔ*, that is, that *οἶνος* is n o t *ὕλη* of *ὄξος*, nor is *ζῶν* *ὕλη* of *νεκρός*. I think it is my turn to say now, "man glaubt eine somnambulistische Rede zu hören". Neumark confuses the two *ἀπορίαι* and says that all *φθοραί* are *κατὰ συμβεβηκός*. Aristotle keeps the two *ἀπορίαι* distinct, and tells us that in the examples of the second *ἀπορία* o n l y are the *φθοραὶ κατὰ συμβεβηκός*, as I explained in my criticism, p. 460,

"The wine becomes vinegar only so far as *συμβέβηκε τῷ οἴνῳ ὕλην τὸ ὕδωρ ἔχειν*. Similarly the living becomes dead *κατὰ συμβεβηκός, ὅτι συμβέβηκε τῷ ζῶντι ὕλην ἔχειν, ἡ νεκρὸν γίγνεται*." We may also add, day becomes night *κατὰ συμβεβηκός, ὅτι συμβέβηκε τῇ ἡμέρᾳ ὕλην τὸν ἀέρα ἔχειν, ὃς νὺξ γίγνεται*. But the *φθοραί* in the examples of the first *ἀπορία* are not *κατὰ συμβεβηκός*. *σῶμα* becomes *νοσῶδες κατὰ φθοράν*, but not *κατὰ συμβεβηκός*, similarly *ὕδωρ* becomes *ὄξος κατὰ φθοράν*, but not *κατὰ συμβεβηκός*. Let us hope that Neumark has the matter clear now. The objection marked 4 falls of itself after the above explanation of the parallelism between *ἡμέρα-νύξ* and *οἶνος-ὄξος*.

The concluding passage, *καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν κτλ.* is a further confirmation of the fact that the *φθοραί* in the second *ἀπορία* are different from the *φθοραί* in the first. The *οὕτω* in 1045 a 3 has reference to the *φθοραί* of the second *ἀπορία*, i. e. the *φθοραί κατὰ συμβεβηκός*. In all such cases, Aristotle says, the change from the *φθορά* back to *γένεσις* cannot take place as it would in the *φθοραί* of the first *ἀπορία*, i. e. in *φθορὰ καθ' αὑτό*, in one step, but in at least two steps. It must first change to the common *ὕλη*, and then to the original substance. The idea is this, when water changes into vinegar the *φθορά* is not *κατὰ συμβεβηκός*, i. e. water is the immediate *ὕλη* of vinegar, and hence vinegar can change back to water in one step; wine is not the immediate *ὕλη* of vinegar, hence when vinegar changes back into wine it must do so through the intermediate stage of water. This is what I understand Aristotle to mean. To this latter portion too Neumark has objections, six in all. His first, that *καί* does not introduce a proof, is not serious. It is not a strict proof and nothing more, it is a new fact, which at the same time confirms a previous distinction. The second and fifth are answered by the above explanation. The third was answered before, and so were the fourth and sixth, which would be in point only if I denied what Aristotle says clearly in the De Generatione et Corruptione, that the *φθορά* of one thing is the *γένεσις* of another, and also that generation is in the form of a circle, Phys. IV 4, p. 223 b 23 sq. *κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα κτλ.*, and the generally admitted fact that death means dissolution into the elements, which then become

the elements of new formations. But I never dreamed of denying this.

I have now made clear on objective grounds why Neumark's interpretation is impossible. Now let us see on whose side the commentators are. Let us take Alexander as a good specimen of the ancient commentators, and Bonitz of the modern. I have not Schwegler by me at this moment. Following are the words of Alexander (p. 559, 38): *ἀπορία δέ τις ἐστι καὶ διὰ τί ὁ οἶνος οὐχ ὕλη τοῦ ὄξους. καὶ ἄλλην τινὰ ἀπορίαν ἐκτίθεται λέγουσαν διὰ τί οὐχ ὁ οἶνος ὕλη ἐστὶ τοῦ ὄξους καὶ ἔστι δυνάμει ὄξος ὁ οἶνος (γίνεται γὰρ ἐξ οἴνου ὄξος), καὶ ὁ ζῶν δὲ διὰ τί οὐκ ἔστι δυνάμει νεκρός, καὶ ἔστιν ὕλη ὁ ζῶν τοῦ νεκροῦ; καὶ λύει λέγων ἢ οὔ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί. καὶ εἴη ἂν λέγων ὅτι οὔτε ὁ οἶνος ὕλη ἐστὶ τοῦ ὄξους οὐθ' ὁ ζῶν τοῦ νεκροῦ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί (λέγων φθορὰς τὰ χείρονα εἴδη, ἃ τῆς πρὸς αὐτὰ ὁδοῦ ὕλην ἔχουσι τὰ κρείττονα τῶν εἰδῶν) . ἡ γὰρ τοῦ ζῴου ὕλη κατὰ φθορὰν καὶ στέρησίν ἐστιν ὕλη καὶ δύναμις τοῦ νεκροῦ, ἀλλ' οὐχὶ τὸ ζῷον. τοῦ λέγεσθαι γὰρ ὕλην τὸ ζῷον τοῦ νεκροῦ αἰτία ἐστιν ἡ ἐν αὐτῷ ὕλη. ἐπεὶ γὰρ ἡ τοῦ ζῴου ὕλη δύναται καὶ νεκροῦ γενέσθαι ὕλη, διὰ τοῦτο λέγεται τὸ ζῷον κατὰ συμβεβηκὸς ὕλη τοῦ νεκροῦ. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ οἴνου · διότι γὰρ τὸ ὕδωρ, ὅπερ ἐστιν ὕλη τοῦ οἴνου, δύναται καὶ τοῦ ὄξους εἶναι ὕλη, λέγομεν κατὰ συμβεβηκὸς τὸν οἶνον ὕλην τοῦ ὄξους. ὥσπερ γὰρ ἐξ ἡμέρας νὺξ γίνεται καὶ οὐ δήπου ἐστὶν ἡ ἡμέρα ὕλη τῆς νυκτός, οὕτω καὶ ἐκ ζῴου νεκρὸς καὶ ἐξ οἴνου ὄξος. εἰ δέ, φησιν, ἐκ νεκροῦ δεῖ ζῷον γενέσθαι, εἰς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα πρότερον ἀναλυθήσεται ὁ νεκρός, καὶ οὕτως ἐξ αὐτῶν γενήσεται ζῷον, καὶ τὸ ὄξος εἰς τὴν τοῦ οἴνου ὕλην, τὸ ὕδωρ, καὶ οὕτως οἶνον.*

Is there anything said here about a cycle in nature, and are the two *ἀπορίαι* run into one, or are they kept apart? It is true Alexander does not refer to the conclusion as a confirmation or proof of the solution of the second *ἀπορία*, but that is a minor matter, and does not concern the essence of the dispute. Now let us see what Bonitz says (p. 373):

"Materia enim quum eadem et potioris formae sit et deterioris, potioris quidem formae materia est, quatenus ad habitum et formam tendit, deterioris vero, quatenus contra naturam, nimirum optima

quaeque appetentem, ad privationem et interitum vergit. Quod autem ex vino acetum, ex homine vivo cadaver fieri dicimus, hoc est autem ex potiore forma deteriorem et privationem, id quum latius patere viderimus formulam *τοῦ ἔκ τινος* quam materiae notionem (cf. ad 4, 1044 a 23), non ita est intelligendum, ac si vinum sit aceti, vivus mortui materia; neque enim, quae est materiae ac potentiae ad formam actumque ratio, perficitur vel consummatur vinum eo quod inde acetum fit, neque homo vivus eo quod moritur. Immo potius m a t e r i a vivi hominis, quatenus ad interitum vergit, *κατὰ φθοράν* a 1, *κατὰ συμβεβηκός* b 36, cf. b 33, eadem etiam cadaveris est materia, neque vero ipse homo vivus; nec vinum sed materia vini, i. e. aqua sive natura liquida, materia est aceti. Et ex potiore quidem forma continuo, neque intercedente alio quoquam, transitur ad deteriorem, a deteriore autem ad potiorem, veluti ab aceto ad vinum, ita tantum, ut antea res illa in elementa sua resolvatur; quae quidem necessaria resolutio testimonio poterat esse, non in concreta cum altera utra forma materia subsistendum, sed ad ipsam per se materiam redeundum esse, ubi de materia generationis alicuius vel interitus agitur."

Now the reader will see that both Alexander and Bonitz understand the solution of the second *ἀπορία* to be that it is not the wine and the living, but water and the *ὕλη* of the living respectively, that are the *ὕλη* of vinegar and the dead. The difference between them is that they seem to take *κατὰ συμβεβηκός* in different senses. Bonitz seems to identify the three terms *παρὰ φύσιν*, *κατὰ συμβεβηκός*, and *κατὰ φθοράν*, which he contrasts with *γένεσις ἁπλῆ* (p. 371 of his commentary) or *πρὸ ὁδοῦ*. According to him then there is a double reason why *οἶνος* is not *ὕλη* of *ὄξος*, first because wine is not completed or perfected by becoming vinegar, and secondly because it is not the wine anyway that becomes vinegar, but the *ὕλη* of the wine, viz. water. And the water, too, since it is *ὕλη* of vinegar *κατὰ φθοράν* is its *ὕλη κατὰ συμβεβηκός* only, and not *καθ' αὑτό*, as would be its relation to wine. According to Bonitz then the sense of the two *ἀπορίαι* would be somewhat similar to the discussion in the fourth chapter, especially 1044 a 23, *διχῶς γὰρ τοδ' ἐκ τοῦδε, ἢ ὅτι πρὸ ὁδοῦ ἔσται ἢ ὅτι ἀναλυθέντος εἰς τὴν ἀρχήν*, namely that while it is true that *φθορά* of the one is *γένεσις* of the other, still nature aims at the

better, and hence change in the forward direction only is *γένεσις* in the real sense of the word, *γένεσις ἁπλῆ*, whereas change in the opposite direction, i. e. *φθορά*, can be called *γένεσις* only *κατὰ συμβεβηκός*, and *ὕλη* in the proper sense represents the relation of the lower to the higher, whereas the contrary relation, as for example that of water to vinegar, is *ὕλη κατὰ συμβεβηκός*.

This interpretation, differing as it does in detail from Neumark's, because it takes account of the words of the text and renders them accurately, is closer to his in a part of it than is that of Alexander. Alexander does not intimate that *κατὰ φθοράν* is parallel to *κατὰ συμβεβηκός*, and does not suggest that the reason wine is not *ὕλη* of vinegar is because it is not completed and perfected by it, but assigns as the only reason the fact that it is not really the wine, but the water in the wine, that changes the vinegar. It is the water, therefore, that is the *ὕλη* of the vinegar, and not the wine. The objection that wine does become vinegar *(καίτοι γίνεται ἐξ αὐτοῦ ὄξος)* he answers by saying that this *γένεσις* of vinegar out of wine is a *γένεσις κατὰ συμβεβηκός*, not, however, because it is a *φθορά*, and all *φθοραί* are *γενέσεις κατὰ συμβεβηκός*, as Bonitz says, and also Neumark, but because, as was said before, the real thing that becomes vinegar is the water in the wine, the wine quality disappears *). Accordingly Alexander seems to understand *ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί* in the sense that lower forms come from higher forms *κατὰ συμβεβηκός*, because in reality they come from the *ὕλη* of the higher form.

The conclusion in Bonitz's commentary on this passage as quoted above shows that according to Bonitz, too, Aristotle is not concerned

---

*) Baeumker puts it the same way (op. cit. p. 235, note 5): "[Es wird ausgeführt], daß nicht die Substanz, aus der die neue entsteht, sondern deren Materie sich in der Möglichkeit zu beiden Gegensätzen befinde. Wenn auch aus dem Lebenden ein Toter und aus dem Wein Essig wird, so sagen wir doch nicht, daß der Lebende der Möglichkeit nach ein Toter, der Wein der Möglichkeit nach Essig sei; denn nicht der Lebende wird eigentlich tot, der Wein Essig, sondern die Materie des Lebenden, die Materie des Essigs. Während nämlich die Materie unter beiden Bestimmungen bleibt, vergeht der Gegensatz, und es wird das Gegenteil aus ihm nur wie die Nacht aus dem Tage." Baeumker adds, however, in a note on the following page, 236 note 2, that the passage may also have the additional implication Bonitz gives it.

here in proving that there is a cycle in nature, and that φθορά has a subordinate place as a mere transition in the upward process. Aristotle wants to make clear, he says, that when we speak of the matter of the generation or destruction of anything we must not stop at the composite of matter and form which precedes the stage in question, thus we must not stop with wine as the substance immediately preceding vinegar, and call it its ὕλη, no, we must go as far as the matter itself, which may take on either the form of wine or that of vinegar.

§ 15. **Phys. I, 6 p. 189 a 22: —**

> *πῶς ἢ ἡ πυκνότης τὴν μανότητα ποιεῖν τι πέφυκεν ἢ αὕτη τὴν πυκνότητα;*

I do not understand Neumark's defence at all. The matter seems quite simple to me, and I can see no reason for twisting the passage. Neumark says (p. 391 of his reply), "Die πυκνότης kann die μανότης nicht in Aktion setzen, um sie, die πυκνότης etwas, nämlich die μανότης, erzeugen zu lassen." This is twisting things with a vengeance. I understand the passage to mean simply that if there are only two ἀρχαί from which we start, namely πυκνότης and μανότης, there will never be anything else than these two ἀρχαί, and we shall never have a concrete object, for μανότης cannot take hold of πυκνότης and make a concrete object out of it. πυκνότης and μανότης are incompatible, when the one appears the other disappears, but in order to make a concrete object we need something that will stay while πυκνότης or μανότης works on it.

Simplicius understands it the same way (p. 199, 14): *ὅτι δὲ οὐδὲν ποιεῖ τὰ ἐναντία μόνα ὄντα, δῆλον ἐκ τοῦ τὸ ποιοῦν εἴς τι ποιεῖν ὑπομένον τὴν πεῖσιν ὡς τὸ μέλαν εἰς τὸ σῶμα, τὰ δὲ ἐναντία εἰ καθ' αὑτὸ εἴη εἰς μηδὲν ποιεῖν· οὐ γὰρ ὑπομένει ἄλληλα, οὐδὲ τὸ λευκὸν εἰς τὸ μέλαν τι ποιεῖ οὐδε ἡ φιλία εἰς τὸ νεῖκος. οὐ γὰρ τοῦ νείκους ἐστὶν ἡ φιλία συναγωγός, ἀλλὰ τῶν ὑποκειμένων στοιχείων. τὸ μὲν γὰρ ποιοῦν εἰς ὑπομένον τι ποιεῖ, τὸ δὲ ἐναντίον οὐχ ὑπομένει τὸ ἐναντίον . ἐπεὶ οὕτω γε νεῖκος μένον φιλία ἔσται.*

§ 16. **ib. 32:** —

*ἔτι οὐκ εἶναί φαμεν οὐσίαν ἐναντίαν οὐσίᾳ· πῶς οὖν ἐκ μὴ οὐσιῶν οὐσία ἂν εἴη; ἢ πῶς ἂν πρότερον μὴ οὐσία οὐσίας εἴη;*

Neumark's interpretation is far fetched. Line 29, *οὐθενὸς γὰρ ὁρῶμεν τῶν ὄντων οὐσίαν τἀναντία*, has nothing to do with this passage, which constitutes a complete argument in itself. Aristotle said in the Categories that among the properties of *οὐσία* (and by *οὐσία* he means there primarily the concrete *οὐσία*) is that it has no *ἐναντίον* (ch. 5, p. 3 b 24, *ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι· τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον, οἷον τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ τινὶ ζῴῳ; οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἐναντίον).* He repeats the statement here as an admitted fact, which needs no proof, *οὐκ εἶναί φαμεν οὐσίαν ἐναντίαν οὐσίᾳ.* From this principle it follows that the *ἐναντία* cannot be *οὐσίαι*, for each of them has the other as its *ἐναντίον*. This is the major premiss, namely the *ἐναντία* are not *οὐσίαι*. The minor premiss is, from not-*οὐσίαι* cannot come *οὐσίαι* (Aristotle regards this as self-evident. Cf. Met. Z 13, p. 1038 b 23 sq., *ἔτι δὲ καὶ ἀδύνατον καὶ ἄτοπον τὸ τόδε καὶ οὐσίαν, εἰ ἔστιν ἔκ τινων, μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι . . . πρότερον γὰρ ἔσται μὴ οὐσία . . . οὐσίας . . . ὅπερ ἀδύνατον.* There is the same change in number here as in the Physics, and *οὐσία* without the article). The conclusion then is that the *ἐναντία*, which are not *οὐσίαι*, cannot be the *ἀρχαί* of *οὐσίαι* in the world. Exactly the same argument is given a slightly different form in the next phrase, *ἢ πῶς ἂν πρότερον μὴ οὐσία οὐσίας εἴη*, i. e. *ἀρχαί* must come before their products, therefore the *ἐναντία*, if they are *ἀρχαί*, must come before the *οὐσίαι* of the world, but that which is not *οὐσία* cannot come before *οὐσία*, hence the *ἐναντία* cannot be *ἀρχαί*.

Simplicius analyzes the argument more in detail, but essentially as I gave it. Whether the argument is valid, and whether it may not also be used against Aristotle's views is another matter, and need not be considered here. The point is, not to read into Aristotle's words more than they contain. Simplicius's text is in part as follows (p. 200, 27): *ἐν τούτοις τρεῖς μοὶ δοκεῖ συλλογισμοὺς ἢ τέτταρας συνελεῖν, ὧν ὁ μὲν πρῶτος οἷον λῆμμα τῶν ἐφεξῆς ὧν*

*δείκνυσιν, ὅτι τὰ ἐναντία οὐκ οὐσίαι εἰσίν, οἱ δὲ ἐφεξῆς δύο συνάγουσιν ὅτι τὰ ἐναντία οὐκ εἰσὶν ἀρχαί. καὶ ὁ μὲν πρῶτος τοιοῦτος· ἡ οὐσία ἐναντίον οὐκ ἔχει· τὸ ἐναντίον ἐναντίον ἔχει· τὸ ἄρα ἐναντίον οὐκ ἔστιν οὐσία. ὁ δὲ δεύτερος λαβών, ὅτι τὰ ἐναντία οὐκ οὐσία, ὡς ἐκ μεταθέσεως κατάφασιν, καὶ προσλαβὼν ὅτι ἡ μὴ οὐσία οὐκ ἔστιν οὐσίας αἰτία, συνάγει ὅτι τὰ ἐναντία οὐσίας οὐκ ἔστιν αἴτια· τὰ δὲ οὐσίας μὴ ὄντα αἴτια οὐκ ἂν εἶεν ἀρχαὶ τῶν φυσικῶν οὐσιῶν. ὁ δὲ τρίτος τοιοῦτος· τά ἐναντία οὐκ ἔστιν οὐσίας πρότερα· αἱ ἀρχαί τῆς οὐσίας πρότεραι τῆς οὐσίας εἰσί· τὰ ἄρα ἐναντία οὐκ εἰσὶν ἀρχαὶ οὐσίας: ὅτι δὲ τὰ ἐναντία οὐκ ἔστιν οὐσίας πρότερα, δείκνυσιν οὕτως· τὸ ἐναντία οὐκ οὐσία· ἡ μὴ οὐσία διὰ τὴν οὐσίαν καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ εἶναι ἔχει· τὸ διὰ τὴν οὐσίαν καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ εἶναι ἔχον πρότερον οὐσίας οὐκ ἔστιν.* Then follows a criticism of the argument into which we need not enter.

§ 17. **Ch. 7, p. 189 b 32 sq.: —**

What I gather from Aristotle is that of the two forms of expression (1) *τὸ $\overline{α}$ γίγνεται τὸ $\overline{β}$* and (2) *ἐκ τοῦ $\overline{α}$ γίγνεται τὸ $\overline{β}$*, *α* in the first expression may represent either the *ὑποκείμενον* or the *ἀντικείμενον (στέρησις)*, for example, *ὁ ἄνθρωπος γίνεται μουσικός, ὁ ἄμουσος γίνεται μουσικός.* In the second form *α* may not stand for the *ὑποκείμενον* but for the *ἀντικείμενον* only, we cannot say *ἐκ τοῦ ἀνθρώπου γίνεται μουσικός*, we can only say *ἐκ τοῦ ἀμούσου γίνεται μουσικός.* The *στέρησις* enjoys therefore two modes of expression, the *ὑποκείμενον* only one. Now *χαλκός*, as the antecedent of *ἀνδριάς*, looks like a *ὑποκείμενον*, therefore, according to the rule just stated, the only proper form should be *ὁ χαλκὸς γίνεται ἀνδριάς*, whereas as a matter of fact usage is just the reverse. This needs an explanation. But there is only a partial explanation, for there are two things to explain, first, why we c a n say *ἐκ χαλκοῦ γίνεται ἀνδριάς*, and second, why we c a n n o t say *ὁ χαλκὸς γίνεται ἀνδριάς.* The first is explained by the fact that *χαλκὸς* in the first formula comprehends *στέρησις*, hence it is equivalent to *ἄμορφος χαλκὸς*, and formula (2) is permissible. But there is no explanation given for the second point, for formula (1) is applicable both to the *ὑποκείμενον* and the *ἀντικείμενον*. This is all I can find in Aristotle,

and once more in consulting Simplicius I find that he understands the passage in the same way. Neumark's statement (p. 299 of his book), "Der Satz: 'Aus dem Erz wird eine Statue' hebt somit die Existenz des Erzes nach der Vollziehung des Werdens nicht auf, weil in dem Gewordenen kein Element enthalten ist, mit dem wir stets die Vorstellung des Gegensatzes verknüpfen", finds no support in Aristotle, and is in itself unconvincing. The reason is rather the opposite, because we do think of στέρησις in the word brass, we mean by it unformed brass. This is proved by the passage in the Metaph. Z, 7, p. 1033 a 13, ὧν δ' ἡ στέρησις ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος, οἷον ἐν χαλκῷ σχήματος ὁποιουοῦν ἢ ἐν πλίνθοις καὶ ξύλοις οἰκίας, ἐκ τούτων δοκεῖ γίγνεσθαι ὡς ἐκεῖ ἐκ κάμνοντος.

Simplicius, too, understands the reason in the same way. In his commentary on the Physics, p. 210, 18, he says, ὥσπερ καὶ ὅταν ἐκ τοῦ χαλκοῦ λέγωμεν τὸν ἀνδριάντα γίνεσθαι, καθ' ὃ ἐν τῷ χαλκῷ ἡ τοῦ ἀνδριάντος ἐστι στέρησις ἀνώνυμος, κατὰ τοῦτο λέγομεν. ἐπειδὴ γὰρ ἐκ στερήσεως ἡ γένεσις, ὅταν ἀπορήσωμεν τοῦ τῆς στερήσεως ὀνόματος, διὰ τοῦ ὑποκειμένου σημαίνομεν αὐτὴν ὡς ἐν τούτῳ καὶ τῆς στερήσεως οὔσης.

§ 18. **ib. p. 190 b 17:** —

> φανερὸν οὖν ὡς, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρώτων εἰσὶ καὶ γεγόνασι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς· σύγκειται γὰρ ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ μουσικοῦ τρόπον τινά.

I have already said a word about this above. Neumark's discussion (pp. 395—398 of his reply) is badly confused, and shows a misapprehension of Aristotle's text as well as of Simplicius. Otherwise he would not have found the passage difficult, for it is quite simple. The confusion at the basis of Neumark's misapprehension is that he does not see that Aristotle's analysis of natural facts is very frequently based upon an analysis of what is implied in speech, a method he must have inherited from the Socratean tradition. In this particular case, the very same fact, namely the γένεσις of μουσικὸς ἄνθρωπος as succeeding a stage of ἄμουσος ἄνθρωπος, is expressed in language in two ways (1) ὁ ἄνθρωπος γίνεται

μουσικός, (2) ὁ ἄμουσος γίνεται μουσικός. Which of these two represents the fact more precisely? What is it in fact which becomes μουσικός, the man or the ἄμουσος? Aristotle answers unequivocally, the man, because the man persists in both stages. The first expression therefore is the more precise of the two. But the second also is not a fiction, it also represents some reality, namely the real fact that the man, who is the real subject of the γένεσις, had as his συμβεβηκός originally the negative property (στέρησις) of ἄμουσος. In a sense therefore (κατὰ συμβεβηκός) we may say that the ἄμουσος becomes μουσικός, though in reality the ἄμουσος becomes nothing, it just ceases to be. This two-fold aspect of viewing any given process of γένεσις applies to all kinds of γένεσις. Now we are ready to understand what Aristotle means in the above passage, and what Simplicius means. They both have in mind expression number one, which is the precise description of the process of γένεσις, in as much as it names the two principles or elements which enter the product, namely matter and form. The product in every kind of γένεσις is composed of matter and form καθ' αὑτό, and not κατὰ συμβεβηκός. The relation of στέρησις to the product is κατὰ συμβεβηκός, because it really does not contribute anything except its absence and the fact that it must have been present originally, otherwise there would have been no γένεσις at all. This is the meaning of Aristotle, that if we consider only the essential elements in γένεσις, we have only two, matter and form. This is true of every kind of γένεσις, γένεσις ἁπλῶς as well as γένεσίς τις.

Simplicius, too, will become perfectly clear after this explanation, and it will be found that I quoted from Simplicius just the words that would show what his meaning is. All the rest that Neumark quotes is quite irrelevant, and his quotation of it shows that he misapprehends the entire matter.

In justification of my interpretation of ἐνυπάρχοντος in the phrase Physics I 8, p. 191 b 15, ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος, γίγνεταί τι, which Neumark calls, "unverständlich und sinnlos", I will quote Philoponus, p. 178, 4, γίνεται γὰρ ἐκ τῆς στερήσεως, ἥτις καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐ καθ' αὑτὸ ἐκ τῆς στερήσεως γίνεται (ο ὐ κ ἐ ν υ π ά ρ χ ε ι γ ὰ ρ ἐ ν τ ῷ γ ι ν ο μ έ ν ῳ ἡ σ τ έ ρ η σ ι ς), ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός.

§ 19. **Ch. 8 p. 191 b 17—23:** —

*ὡσαύτως δὲ οὐδ᾽ ἐξ ὄντος οὐδὲ τὸ ὂν γίγνεσθαι, πλὴν κατὰ συμβεβηκός· οὕτω δὲ καὶ τοῦτο γίγνεσθαι τὸν αὐτὸν τρόπον, οἷον εἰ ἐκ ζῴου ζῷον γίγνοιτο . . . οἷον εἰ κύων ἐξ ἵππου γίγνοιτο. γίγνοιτο μὲν γὰρ ἂν . . . ἐκ ζῴου, ἀλλ᾽ οὐχ ᾗ ζῷον. ὑπάρχει γὰρ ἤδη τοῦτο.*

If I understand Neumark his interpretation is again mistaken. Aristotle is not trying to prove, "Daß auch beim Werden *ἁπλῶς* (ein Tier aus einem Tier) kein n e u e s  S e i n in die Erscheinung tritt, da das neugeborene Tier in dem Tier, aus dem es geboren worden ist, irgendwie vorhanden war, bevor es aus ihm (als Samen!) herauskam, war also ein Tier, bevor es als solches herauskam", but if I understand him right, he wants to prove the very opposite in this passage, namely that there can be no *γένεσις* unless there i s  s o m e t h i n g  n e w, and hence we cannot say that *ὄν* comes from *ὄν*, for there is nothing to come if there is already *ὄν*. Similarly animal cannot come from animal, for again if you have already animal, there is the end of it. To make it still more particular, if we conceive of a dog as coming from a horse, we cannot say properly that this is a case of an animal coming from an animal, for the horse is an animal already, and cannot therefore change into that which it is already. In order that there shall be *γένεσις*, the element or the subject must change into what it is not, so while it is true in a sense *(κατὰ συμβεβηκός)* that in the above example of the dog and the horse the animal does come from the animal, for both dog and horse are animals, the true way of expressing it is that the dog, which is a particular kind of animal, comes from the horse which is n o t that kind of animal, so that it is really a case of the animal coming from the not-animal, i. e. the dog from the not-dog. I hope it will now be clear what my translation means, and how and why it differs from Neumark's, whose objections are not serious, number four being due to a misapprehension of Aristotle. The Greek commentators agree with me as I understand them, but it would take too long to quote them.

§ 20. **Met. E. 1, p. 1025 b 34 sq.:** —

Neumark (p. 399, no. 28) has in my estimation not succeeded in justifying his rendering. The literal rendering of the text says

everything that Aristotle wants to say, and is not liable to misunderstanding. In trying to improve upon the text Neumark spoiled it.

The next passage, no. 29 in Neumark, p. 400, is perhaps not important enough to wrangle over, so I shall pass it by.

The next passage however is more important. It has reference to Met. Z, 4, p. 1029 b 12—22. My interpretation is taken not from a "bad translation", as Neumark intimates, but from the illuminating commentaries (the true explanation is always self-illuminating) of Alexander and Bonitz. And in view of the fact that my interpretation is clearly expressed on p. 464 of my criticism, all I need do here is to quote my authorities, namely the two commentators above mentioned, and Aristotle himself.

Alexander, p. 467, 30: *εἰπὼν δὲ ὅτι τί ἦν εἶναί ἐστι τὸ καθ' αὑτὸ ὑπάρχον τοῖς μερικοῖς καὶ ὅπερ ἕκαστον λέγεται, ἐπειδὴ καθ' αὑτὸ ὑπάρχει καὶ ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ τὸ λευκόν, ἐπήγαγε τὸ οὐδὲ δὴ τοῦτο πᾶν, ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν ὅτι οὐ πᾶν τὸ καθ' αὑτὸ ὑπάρχον τινὶ τοῦτο τί ἦν εἶναί ἐστι τῷ ἐν ᾧ ὑπάρχει. οὐ γὰρ οὕτω φαμὲν καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ὑπάρχειν ἐν τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ, ὡς τῇ ἐπιφανείᾳ τὸ λευκόν· τὸ μὲν γὰρ τί ἦν εἶναι λέγεται καθ' αὑτὸ ὑπάρχειν τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ, ἤτοι τοῖς ἀτόμοις, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν τὸ τί ἦν εἶναί ἐστι καὶ ἐν ἑκάστῳ τελεία ἡ φύσις αὕτη ὑπάρχει, τὸ δὲ λευκὸν ὑπάρχειν λέγεται τῇ ἐπιφανείᾳ καθ' αὑτὸ ἀντὶ τοῦ πρώτως· διὰ γὰρ τὸ ἐν αὐτῇ πρῶτον ὑπάρχειν, αὕτη δ' ἐστὶν ἐν σώματι, λέγεται τὸ σῶμα λευκόν . . . ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναί ἐστι τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι λευκῇ· οὐ γάρ ἐστι ταὐτὸν ἐπιφάνεια ἐπιφανείᾳ λευκῇ. καὶ τοῦ πῶς οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερόν ἐστι τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι τοῦ λευκῇ ἐπιφανείᾳ, πάνυ συντόμως καὶ διὰ τοῦτο ἀσαφῶς τὴν αἰτίαν ἐπήγαγεν εἰπὼν ὅτι πρόσεστιν αὐτό, αὐτὸ λέγων τὸ ὁριστόν, ἤτοι τὴν ἐπιφάνειαν· οὐκ ἔστιν οὖν τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι ὅπερ τὸ ἐπιφανείᾳ λευκῇ, ὅτι ἐν τῷ ὁρισμῷ τῆς λευκῆς ἐπιφανείας λαμβάνεται ἡ ἐπιφάνεια. τοῦ μὲν γὰρ Σωκράτην ταὐτόν φαμεν εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ, ὅτι ὅταν ὁριζώμεθα τὸν ἄνθρωπον, οὐ λαμβάνομεν εἰς τὸν τοῦ ἀνθρώπου ὁρισμὸν τὸν ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ὁριζόμενοι τὸν ἄνθρωπόν φαμεν ὅτι ἄνθρωπός ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πεζὸν δίπουν. τὴν δὲ λευκὴν ἐπιφάνειαν ὁριζόμενοι λαμβάνομεν εἰς τὸν ὁρισμὸν αὐτῆς αὐτὴν τὴν ἐπιφάνειαν· λέγομεν γὰρ ὅτι λευκὴ ἐπιφάνειά ἐστι ἐπιφάνεια ἔχουσα χρῶμα διακριτι-*

κὸν ὄψεως· ὥστε εἴληπται ἐν τῷ ὁρισμῷ τῆς λευκῆς ἐπιφανείας ἡ ἐπιφάνεια . . . ταῦτα εἰπὼν συμπεραίνεται λέγων, ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἔνεστι λόγῳ αὐτὸ λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, τουτέστιν οὗτός ἐστι λόγος καὶ ὁρισμὸς ὁ δηλωτικὸς τοῦ τι ἦν εἶναι καὶ τῆς φύσεως ἑκάστῳ ἐν ᾧ λόγῳ λέγοντι καὶ ἀναπτύσσοντι αὐτό, τὸ ὁριστόν, μὴ ἐνυπάρχει ἐν τῷ λόγῳ αὐτό, ἤτοι τὸ ὁριστόν. ἐν γὰρ τῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ, τῷ λέγοντι τί ἐστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἐνυπάρχει ὁ ἄνθρωπος.

Now we will see what Bonitz says (p. 304): "Sed etiam semotis accidentibus nondum satis definitum potest videri, quid dicatur τὸ τηε, quia ipsum illud καθ' αὑτό non eadem ubique vi usurpatur, cf. ad Δ 18. Alia enim ratione Callias dicitur καθ' αὑτό esse vel Callias vel homo vel animal, alia ratione dicitur ἡ ἐπιφάνεια καθ' αὑτὸ κεχρῶσθαι. Corpus enim inficitur albo colore, quatenus extrema eius pars, superficies, eo colore inficitur; superficies vero ipsa per se inficitur. Ubi autem ad definiendum τὸ τηε adhibemus τὸ καθ' αὑτό, illam cogitamus notionem, qua καθ' αὑτό id significat, quod in ipsa natura alicuius rei vel generis inest. Propterea dicit: οὐ γὰρ τὸ οὕτως καθ' αὑτὸ (int. λέγεται τί ἦν εἶναι) ὡς ἐπιφάνεια λευκόν (i. e. ὡς ἡ ἐπιφάνεια λέγεται καθ' αὑτὴν λευκὴ εἶναι), ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι τῷ λευκῷ εἶναι. h. e. quod natura superficiei non cernitur in eo quod est infecta colore albo. Quodsi quis in definiendo τῷ τηε ἐπιφανείᾳ hoc, quod modo notavimus, vitium ita sibi videatur evitare, ut ἐπιφανείᾳ in ipsa definitione addat, veluti si dicat: τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι ἐστι τὸ ἐπιφανείᾳ λευκῇ εἶναι, ne is quidem videri potest τὸ τηε recte descripsisse. διὰ τί; ὅτι πρόσεστιν αὐτό. Neque enim licet, si quam rem definire velis, ipsam rem definiendam adhibere ad definitionem. Sed ea demum definitio τὸ τί ἦν εἶναι recte assequetur, quae ipsam rem denotet, nec tamen eam ad definitionem adsciscat, quod quomodo fiat infra cap. 12 exponitur."

Bonitz, p. 305 note, justifies his interpretation of αὐτό as referring to the thing defined (αὐτὸ τὸ ὁριζόμενον) against Trendelenburg, who translates it, "Das individuelle", by quoting a parallel passage from the Topics V, 3, p. 130 b 38: ἔπειτ' ἀνασκευάζοντα μὲν εἰ αὐτῷ προσκέχρηται οὗ τὸ ἴδιον ἀποδίδωσιν, ἢ τῶν αὐτοῦ τινι· οὐ γὰρ ἔσται καλῶς κείμενον τὸ ἴδιον. τοῦ γὰρ μαθεῖν χάριν ἀποδίδοται τὸ ἴδιον· αὐτὸ μὲν αὐτῷ ὁμοίως

*ἄγνωστόν ἐστι κτλ.* Also VI. 4. 142 a 34: *ἄλλος δ' εἰ αὐτῷ κέχρηται τῷ ὁριζομένῳ.*

Neumark wants to know why the thing defined cannot be used in the definition? The question is rather amusing, coming as it does from one who volunteers unsolicited information about the nature of "Analogieschluß", etc., but the answer is provided in the longer passage from the Topics, *τοῦ γὰρ μαθεῖν χάριν ἀποδίδοται τὸ ἴδιον· αὐτὸ μὲν αὑτῷ ὁμοίως ἄγνωστόν ἐστι.* Substitute *λόγος* or *ὁρισμός* for *ἴδιον*, and you have the reason why no definition must contain the thing defined. Let us hope too that Neumark will not think henceforth that the interpretation I gave is "indiskutabel". Alexander and Bonitz may both be wrong and Neumark may be right, but what these two agree in saying is at least "diskutabel", with Neumark's permission.

It is a sufficient criticism of Neumark's interpretation of Z 4, p. 1029 b 22—1030 a 3 that it reads into Aristotle's words what they do not contain, not to speak of the fact that the argument is not at all improved thereby. For whether we analyze *ἱμάτιον* or do not analyze it, the same fact remains that white is an addition. The interpretation of Alexander and Bonitz is decidedly the correct one of the text we have, because they endeavour to make the text speak for itself, and if the result is not satisfactory, Neumark's is still less so. We shall therefore be on safer ground if we follow Alexander as he is followed by Bonitz and Schwegler. I repeat once more that while the interpretation of Neumark is untenable enough in the entire passage, it becomes absolutely impossible in the simple sentence. *ἀλλά τῷ ἱματίῳ εἶναι ἆρα ἔστι τί ἦν εἶναί τι [ἢ] ὅλως ἢ οὔ;* The text is here uncertain and the punctuation varies in the different texts, but how any one can get anything else out of it than that it is a question, "Is there a *τί ἦν εἶναι* of *ἱμάτιον* or not?" I cannot see. It would take too long to quote Alexander and Bonitz, I will therefore proceed to the next point, and refer the interested reader to the original sources.

§ 21. **ib. 1030 a 7 sq.: —**

*ὁρισμὸς δ' ἐστὶν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ ταὐτὸ σημαίνῃ (πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὅροι· ἔσται γὰρ ὄνομα ὁτῳοῦν λόγῳ ταὐτόν, ὥστε καὶ ἡ Ἰλιὰς ὁρισμὸς ἔσται), ἀλλ' ἐὰν πρώτου τινος ᾖ.*

The meaning of the passage just quoted is this. A definition (*ὁρισμός*) is a description (*λόγος*), for a definition is never a single word. But not every *λόγος* is a *ὁρισμός*. It is not sufficient that a *λόγος* unfolds an *ὄνομα* to make it a *ὁρισμός*, for if that were the case all *λόγοι* would be *ὁρισμοί*, for it is easy to find a *λόγος* for every *ὄνομα* and an *ὄνομα* for every *λόγος*, hence the Iliad, too, i. e. the epic, would be a definition, for it is a *λόγος* signifying the same thing as the n a m e Iliad. Aristotle does not have to prove that a name is not a definition, everybody knows that, for he has already told us that the *ὁρισμός* is a *λόγος*, *ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός*, and the reader knows that from the Logic. Besides, the passage under discussion begins by telling us that not every *λόγος* which has the same meaning as a name is a definition. It is always a *λόγος* he is speaking of. *ἡ Ἰλιάς* is always used by Aristotle as an example of *λόγος* not of *ὄνομα*, thus Post. Anal. II, 10, p. 93 b 35, *λόγος δ' εἷς ἐστὶ διχῶς, ὁ μὲν συνδέσμῳ ὥσπερ ἡ Ἰλιάς* ... also Poetics 21, p. 1457 a 28, *εἷς δ' ἐστι λόγος διχῶς· ἢ γὰρ ὁ ἓν σημαίνων, ἢ ὁ ἐκ πλειόνων συνδέσμων, οἷον ἡ Ἰλιὰς μὲν συνδέσμῳ εἷς, ὁ δὲ τοῦ ἀνθρώπου τῷ ἓν σημαίνειν*. Also Met. H 6, p. 1045 a 13, *ὁ δ' ὁρισμὸς λόγος ἐστιν εἷς οὐ συνδέσμῳ καθάπερ ἡ Ἰλιάς*. In fact Aristotle calls *ἡ Ἰλιὰς, συνεχεῖ ἓν* in the very chapter under discussion, 1030 b 9, *τοῦτο δ' ἐὰν ἑνὸς ᾖ, μὴ τῷ συνεχεῖ ὥσπερ ἡ Ἰλιάς*.

It is for these reasons that both Alexander and Bonitz understand both here and in the parallel passage (Bonitz) Post. An. II 7, p. 92 b 26, by *ἡ Ἰλιάς* the epic and not the name. Alexander's interpretation reads (p. 471, 22): *εἰπὼν δὲ ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ὁρισμός ἐστιν, ἐπειδὴ οἱ ὁρισμοὶ ταὐτὸν σημαίνουσι τῷ ὀνόματι τοῦ τί ἦν εἶναι, ἐπήγαγεν ὁρισμὸς δ' ἐστιν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ ταὐτὸν σημαίνῃ ... οὐ πᾶς λόγος ὀνόματι ταὐτὸν σημαίνων ὁρισμός ἐστιν. εἰ γὰρ πᾶς λόγος ὀνόματι ταὐτὸν σημαίνων ὁρισμὸς ἦν, ἐπειδὴ δυνάμεθα παντὶ λόγῳ ὄνομα θεῖναι, πᾶς ἂν λόγος ὁρισμὸς ἦν· ὥστε ἐπειδὴ πάσῃ τῇ τοῦ Ὁμήρου ποιήσει κεῖται ὄνομα τὸ Ἰλιάς, ὁρισμὸς ἂν ἦν ἡ ποίησις· ταὐτὸν γὰρ δηλοῖ πάντα τὰ ἔπη, αὐτά φημι τὰ εἰκοσιτέτταρα βιβλία, ὅπερ τὸ Ἰλιὰς ὄνομα.*

Bonitz, p. 309, says, "*ἡ Ἰλιάς* usitatum Aristoteli exemplum earum rerum, quae sunt *συνδέσμῳ ἕν*, cf. ...". Let us hope

that Neumark will now realize that it is not I who did not understand Aristotle, but, strange as it may seem, Neumark himself!

§ 22. **Ch. 5, p. 1030 b 16 sq.: —**

> *λέγω δ' οἷον ἔστι ῥὶς καὶ κοιλότης, καὶ σιμότης τὸ ἐκ τῶν δυοῖν λεγόμενον, τῷ τόδε ἐν τῷδε, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός γε οὐθ' ἡ κοιλότης οὐθ' ἡ σιμότης πάθος τῆς ῥινός, ἀλλὰ καθ' αὑτὴν κτλ.*

Neumark brackets the words *οὐθ ἡ κοιλότης ... τῆς ῥινός*, saying they are parenthetical, and thus gets the statement that *κοιλότης* and *σιμότης* are not *πάθη* of *ῥίς* but they are *τόδε ἐν τῷδε καθ' αὑτά*, thus making a distinction for which there is no ground whatsoever, for in the sequel Aristotle says distinctly that such properties as *σιμόν*, *ἄρρεν*, and *ἴσον* are *πάθη* (*οὗ ἐστι τοῦτο τὸ πάθος*, l. 24), (to be sure Neumark misunderstands that phrase also, as we shall see). There is no reason at all for making Aristotle contradict himself. But surely if it were impossible to construe it any other way, as Neumark pretends ("Wer nur etwas von griechischer Syntax versteht, sieht sofort, daß dies [my way of taking it] falsch ist"), the other editors would have bracketed it, as they always do with parenthetical passages. As a matter of fact, however, Neumark is the only one who has suddenly become so sensitive to Greek syntax. None of the other editors have shown this sensitiveness, nor does Alexander indicate in the least that the line in question is parenthetical, or that there is a distinction here between *πάθη* and *καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν*. He has no scruple at all in calling *σιμότης* a *πάθος*. Here are his words (p. 476, 24): *οἷον ἔστι ῥὶς καὶ κοιλότης, καὶ σιμότης τὸ ἐκ τῶν δυοῖν, λέγω δὴ ῥινὸς καὶ σιμότητος* [lege *κοιλότητος* Bonitz], *λεγόμενον, τοῦτό ἐστι τὸ ὑπάρχειν τὴν σιμότητα ἐν τῇ ῥινί, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς οὐθ' ἡ κοιλότης οὐθ' ἡ σιμότης πάθος τῆς ῥινὸς ὥσπερ τὸ λευκὸν τῷ Καλλίᾳ κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχει ἢ τῷ ἀνθρώπῳ, ὅτι ᾧ Καλλίᾳ συμβέβηκεν ἀνθρώπῳ εἶναι λευκός ἐστιν. οὐχ ὅτι δὲ ὡς τὸ λευκὸν συμβέβηκε τῷ Καλλίᾳ, συμβέβηκε δ' αὐτῷ ὡς πάθος, οὕτω συνέβη αὐτῷ καὶ ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς οὐσία καὶ εἶδος· οὐδὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐθ' ἡ κοιλότης οὐθ' ἡ σιμότης πάθος τῆς ῥινὸς ἀλλὰ καθ' αὑτὴν ὑπάρχει ἡ σιμότης αὐτῇ, ὥσπερ καὶ τὸ ἄρρεν τῷ ζῴῳ*

*καὶ τὸ ἴσον τῷ ποσῷ καὶ πάνθ' ὅσα λέγεται καθ' αὑτὸ ὑπάρχειν.*

Does Alexander regard the line in question as parenthetical? I think not.

Bonitz too knows a thing or two about Greek syntax, Neumark will admit it, let us hope, and yet he translates, "Und zwar ist nicht in akzidenteller Weise die Schiefheit oder die Scheelheit Affektion des Auges, sondern an sich". Does Neumark still think that it is "Sehr traurig, dass man über diese Dinge sich unterhalten muß?" I agree with him, and continue with him further, "Und mit welchem Selbstbewußtsein werden hier diese Sekundaner-Schnitzer vorgetragen!"

§ 23. **ib. 23—26: —**

> *ταῦτα δ' ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει ἢ ὁ λόγος ἢ τοὔνομα, οὗ ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος, καὶ μὴ ἐνδέχεται δηλῶσαι χωρίς, ὥσπερ τὸ λευκὸν ἄνευ τοῦ ἀνθρώπου ἐνδέχεται, ἀλλ' οὐ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ζῴου.*

Neumark's translation reads, p. 328 of his book, "Das [das Lebendige und das Quantitative] sind Dinge, denen der Begriff oder der Name dessen, von dem jenes [das Weiß] nur ein Zustand ist, innewohnt, und von dessen getrennt das zu Definierende gar nicht in die Erscheinung treten kann, wie ja das Weiß ohne den Menschen wohl möglich ist, das Weibliche [oder Männliche] hingegen ohne Lebendes nicht möglich ist".

If Neumark were as sensitive to the rules of Greek grammar and lexicography here as he was before, he would have known that the words *οὗ ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος* cannot be translated, "von dem jenes nur ein Zustand ist", that *τὸ πάθος* cannot be a predicate of *τοῦτο*. *τοῦτο τὸ πάθος* can only mean, "this *πάθος*". To express Neumark's thought the phrase would have to be *οὗ ἐστὶ ἐκεῖνο πάθος*, or *οὗ ἐστὶ τοῦτο πάθος* without the article (two mss. do omit the article). Again *δηλῶσαι* does not mean "in die Erscheinung treten", but "to make clear", "to explain", "erklären", as Bonitz has it. Again, taking Neumark's interpretation together with the example, the statement would be that the concept or the name "female" necessarily belongs to "animal", which is not true. Animal need not be female, it may be male. Neumark adds

in brackets "[oder Männliche]", but Aristotle does not say it. Besides if the name or concept of female is necessarily found in animal, the logical consequence is that animal cannot be without female, not that female cannot be without animal, which Aristotle says in the example. In Aristotle's example by the way there is no need of adding, "or male", for it is quite true that you cannot have female without animal, though it is not true that you cannot have animal without female. Again Aristotle is not really concerned in characterizing "animal" and "quantity", but "male" and "even", for he wants to know whether *σιμόν* can have a definition, and he has told us that *σιμόν* is related to *ῥίς* as *ἄρρεν* is to *ζῷον*, and *ἴσον* to *ποσόν*, which means not that nose cannot do without *σιμόν*, animal not without male, quantity not without even, but that just as even cannot be without quantity, male not without animal, so *σιμόν* cannot be without nose. Neumark has the matter confused on p. 329 of his book. He there parallels *σιμότης* with *ζῷον* and *ποσόν*, whereas Aristotle compares it with *ἄρρεν* and *ἴσον*. He says *σιμόν* belongs to *ῥίς καθ' αὑτό* just as *ἄρρεν* belongs to *ζῷον*, *καθ' αὑτό*, and *ἴσον* belongs to *ποσόν*, *καθ' αὑτό*. The only logical thing for Aristotle to do is therefore to characterize *ἄρρεν* and *ἴσον* and other such *καθ' αὑτό* predicates (*καὶ πάνθ' ὅσα λέγεται καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν*), and this is exactly what he does in the passage quoted at the head of this discussion.

Now in order to understand the passage correctly it is necessary, as Neumark says, to be familiar also with other passages of Aristotle in which a similar idea occurs, but it is necessary to know the proper parallel, the wrong parallel is worse than no parallel at all. Now the proper parallel to this passage is not the passage from the Categories which Neumark quotes, that is quite irrelevant to the matter under discussion, but the following passage in the Post. Anal. I 4, p. 73 a 37: *καθ' αὑτὰ λέγεται . . . ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι, οἷον τὸ εὐθὺ ὑπάρχει γραμμῇ καὶ τὸ περιφερές καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον ἀριθμῷ, καὶ τὸ πρῶτον καὶ σύνθετον καὶ ἰσόπλευρον καὶ ἑτερόμηκες· καὶ πᾶσι τούτοις ἐνυπάρχουσιν ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι ἔνθα μὲν γραμμὴ ἔνθα δ' ἀριθμός.*

Waitz, Org. II, p. 313, renders it, "Ea quae in aliis (*αὐτοῖς*) ita inhaerent, ut ea ipsa (*αὐτά*) in quibus inhaereant ad definitionem

pertineant quae illorum naturam exprimat. Sic quod rectum dicitur vel circulare de linea utique dicitur, in qua ita quasi inhaeret (b 1), ut quid sit rectum et circulare definiri nequeat, nisi lineae notione, de qua illa praedicantur, utaris eamque ad definitionem adhibeas". In other words, *καθ' αὑτό* predicates are those in whose definitions the subjects in which they inhere are implied or expressed. Thus, straight and circular are *καθ' αὑτά* predicates of line, because in defining straight and circular, the subject line must be expressed or implied, neither straight nor circular can be defined without reference to line. White is not a *καθ' αὑτό* predicate of man, because in defining white, man is neither expressed nor implied, white can be defined without reference to man. In our passage of the Metaphysics, *σιμόν*, *ἄρρεν*, *ἴσον* are *καθ' αὑτά* predicates of *ῥίς*, *ζῷον*, *ποσόν* respectively. Aristotle characterizes them in the phrase above quoted, *ταῦτα δ' ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει ἢ ὁ λόγος ἢ τοὔνομα, οὗ ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος, καὶ μὴ ἐνδέχεται δηλῶσαι χωρίς* . . . *ταῦτα* refers to the immediately preceding words, *καὶ πάνθ' ὅσα λέγεται καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν*. These *καθ' αὑτά* predicates, Aristotle says, are all those in which the concept or the name is present of the subject in which this *πάθος* or predicate inheres, and without which subject the predicate cannot be explained. For example, the predicate "female" cannot be explained without reference to "animal", hence "female" is a *καθ' αὑτό* predicate of "animal". Let us hope that Neumark knows now "was damit anzufangen".

Before I proceed, however, to the next point, I must clinch the matter by quoting my authorities, which are not "bad translations", but again Alexander, Bonitz, and Aristotle. I have already quoted Aristotle. Now I will cite Alexander, p. 476, 34, *τίνα δέ ἐστι τὰ καθ' αὑτὸ ὑπάρχοντα ἐδήλωσεν εἰπὼν ταῦτα δ' ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει ἢ ὁ λόγος ἢ τοὔνομα, οὗ ἐστι τοῦτο τὸ πάθος, τουτέστιν ἐκεῖνα λέγομεν ὑπάρχειν καθ' αὑτά, ὧν παθῶν καὶ κατηγορουμένων εἰς τοὺς λόγους λαμβάνεται ἢ τὰ ὀνόματα τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς ἢ οἱ λόγοι, καὶ οὐκ ἐνδέχεται δηλῶσαι καὶ ὁρίσασθαι τό πάθος χωρὶς τοῦ ὑποκειμένου αὐτῷ. οἷόν ἐστι πάθος τῆς ῥινὸς ἡ σιμότης καὶ οὐκ ἐνδέχεται τὴν σιμότητα ὁρίσασθαι χωρὶς τῆς ῥινός, ἧς ῥινός ἐστι πάθος ἡ σιμότης· φαμὲν γὰρ ὅτι σιμότης ἐστὶ κοίλανσις ἐν ῥινί. καὶ ἐν μὲν τῷ τῆς σιμότητος ὁρισμῷ εἴληπται τὸ ὄνομα τῆς ῥινός, ἐν ἄλλοις*

δὲ ἐνδέχεται ληφθῆναι οὐ μόνον τὸ ὄνομα τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλὰ καὶ τὸν ὁρισμόν· οἷον εἴ τις ὁρίζεται τὸ ἄρρεν, εἰ μὲν ἐρεῖ 'ἄρρεν ἐστὶ ζῷον ὃ πέφυκεν ἐν ἄλλῳ γεννᾶν', εἴληφε τὸ ὄνομα τοῦ ὑποκειμένου τῷ ἄρρενι, τὸ ζῷον, εἰ δὲ λέγει ὅτι ἄρρεν ἐστὶν οὐσία ἔμψυχος αἰσθητικὴ πεφυκυῖα ἐν ἄλλῳ γεννᾶν, τὸν ὁρισμὸν εἶπε τοῦ ὑποκειμένου τῷ ἄρρενι καὶ οὐχὶ τὸ ὄνομα. ἔστιν οὖν καὶ τὸ ἄρρεν, καὶ τὸ θῆλυ καὶ ἡ σιμότης τῶν καθ' αὑτά, ὅτι ἄνευ τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς οὐκ ἐνδέχεται ὁρισθῆναι' ὥσπερ τὸ λευκόν· τοῦτο γὰρ ἄνευ ἀνθρώπου ἢ ὅλως ὑποκειμένου ὁρίζεται. Bonitz (p. 313): "Haec accidentia, quae non possunt esse nisi in certo quodam subiecto, cuius notio in ipsa accidentis notione tecte continetur, quum dicit καθ' αὑτὸ ὑπάρχειν b 22, alia vi hanc formulam usurpat atque alibi plerumque. Alibi enim ... hic vero ea dicit καθ' αὑτὸ ὑπάρχειν in quibus ex praedicati natura efficitur, ut certum aliquod subiectum requirant, cf. An. Post. I, 4, p. 73 a 37..."

In the second ἀπορία of chapter five Aristotle discusses the same question as in the first and comes to the same conclusion, namely that where a subject is combined with a predicate which does not express the essence of the subject, but a πάθος, even though the πάθος be καθ' αὑτό, this composite has no true definition. The difference between the two ἀπορίαι is that in the first he says there is no τί ἦν εἶναι of πάθη καθ' αὑτά like σιμόν because ἐκ προσθέσεως ἀνάγκη δηλοῦν, and he has already told us that there is no real definition of ἐκ προσθέσεως (1030 a 3), ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγηται, οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, οἷον λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, εἴπερ τὸ τόδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον. The rest of the first ἀπορία makes clear the nature of πάθη καθ' αὑτά like σιμόν, ἴσον, ἄρρεν, θῆλυ, ἄρτιον, περιττόν, εὐθύ, περιφερές, etc. They are πάθη which necessarily imply a definite subject, therefore they are ἐκ προσθέσεως and have no real definition, ὥστε τούτων τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ ὁρισμὸς ἢ οὐκ ἔστιν οὐθενὸς ἢ ἔστιν ἄλλως... It is not a πάθος in abstracto with which Aristotle is concerned, the very difference between σιμόν and κοῖλον is that σιμόν is a concrete, it means κοίλη ῥίς, but it looks as though it were not ἐκ προσθέσεως, something like ἱμάτιον above, the fact of its being composite is concealed. Moreover unlike ἱμάτιον, the πάθος is

here *καθ' αὑτό*, and for this reason it might seem at first sight as if we are dealing with a real *οὐσία*. Aristotle tells us, no, it is after all *ἐκ προσθέσεως*, and not *καθ' αὑτό* in the sense in which the *τί ἦν εἶναι* requires it.

In the second *ἀπορία* the same question is involved, and an additional reason is given why *σιμόν* and *ἄρτιον* and *ἄρρεν* and the rest of *πάθη καθ' αὑτά* have no real definition, and that is because they all involve a progress ad infinitum, and the infinite cannot be defined. He proves this as follows: *σιμόν* cannot be thought without *ῥίς*, hence we may substitute for it *σιμὴ ῥίς*, as was probably actually done in Greek. But since *σιμόν* and *σιμὴ ῥίς* are the same, we may substitute again for *σιμή* in the last phrase its equivalent *σιμὴ ῥίς*, and we shall have *σιμὴ ῥὶς ῥίς*. Making the same substitution again in the last phrase we have *σιμὴ ῥὶς ῥὶς ῥίς*, and in the same way we can go on ad infinitum. He comes therefore to the same conclusion again as before, *δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός*. He has said nothing here about genus except in a very indirect way, in so far as genus may not be *οὐσία*, but the examples he selected are not examples of genus. *σιμόν* is not a genus of *ῥίς*, *ἴσον* is not a genus of *ποσόν*, and neither *ἄρρεν* nor *θῆλυ* is a genus of *ζῷον*. Nor is *περιττὸν* or *ἄρτιον* a genus of *ἀριθμός*.

One reason for Neumark's introduction of the genus in this place is his error of inverting the order of Aristotle and speaking of *ζῷον* and *ποσόν* as *πάθη καθ' αὑτά*, or rather as not *πάθη* but as *καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα* of *ἄρρεν* and *ἴσον*. See p. 329 of his book, where he says: "Man kann nicht sagen, daß die Hohlheit oder die Hohlnasigkeit ein Zustand der Nase ist, oder dieser innewohnt, denn zum Wesen einer Hohlnase gehört die Hohlheit ebenso unerläßlich, wie das Fleisch, aus dem die Nase besteht. Es verhält sich hierbei nicht so, wie beim weißen Menschen, denn das Weiß-Sein gehört in keiner Weise zum Wesen des Menschen, die schwarzhäutigen Menschen sind auch Menschen, vielmehr verhält es sich damit, wie beim Männlichen und Geraden, von denen man nicht sagen kann, daß ihnen das Lebendige, beziehungsweise das Quantitative als Zustand zukomme, denn

das Männliche kann ohne das Lebendige, das Gerade ohne das Quantitative gar nicht in die Erscheinung treten, es gehört somit zum Wesen der Sache..."

It will be seen that the number of errors here is manifold, in those passages which I spaced. Neumark says that *σιμόν* is not a mere *πάθος* of nose, for a nose of that description cannot exist without *σιμότης* any more than it can exist without its flesh. This is a misunderstanding of *καθ' αὑτὸ ὑπάρχειν* in Aristotle. It is clear from what I said in the preceding section that when Aristotle calls *σιμόν* a *καθ' αὑτὸ ὑπάρχον* of *ῥίς*, he means h e r e not that *ῥὶς σιμή* cannot be without *σιμόν*, that is a platitude, and does not help us, for neither can a white man be without white, but, as is evident from the parallel in Post. Anal. quoted above, he means that *σιμόν* cannot be defined without involving *ῥίς*, whereas white c a n be defined without man. Hence Aristotle compares *σιμόν* to *ἄρρεν* and *ἴσον*, which stand in the same relation to *ζῷον* and *ποσόν* as *σιμόν* does to *ῥίς*, i. e. *ἄρρεν* and *ἴσον* are *καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα* of *ζῷον* and *ποσόν* respectively, because they cannot be defined without the latter. Neumark inverts the order and says that *ζῷον* and *ποσόν* are not *πάθη* but *καθ' αὑτά ὑπάρχοντα* of *ἄρρεν* and *ἴσον* because the latter cannot exist without them. He thus parallels *ζῷον* and *ποσόν* with *σιμόν* and gets the conclusion that just as *σιμόν* cannot be defined, so *ζῷον* and *ποσόν* cannot be defined. But *ζῷον* and *ποσόν* are examples of genus, hence Aristotle excludes here the genus from the definition. This is his mistake as I have already proved abundantly. In fact it seems queer that anyone should make Aristotle speak of *ζῷον* and *ποσόν* as *ὑπάρχοντα καθ' αὑτά* of *ἄρρεν* and *ἴσον*, in other words, the subject is called a p e r s e predicate of its quality! Aristotle d o e s say that the *λόγος* or the *ὄνομα* of the subject of *καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα* in the sense I explained, is present (*ὑπάρχει*) in the predicate, or rather in the definition of the predicate. This is legitimate, for *ὑπάρχει* is here not used in its technical sense, but to call the subject a *ὑπάρχον καθ' αὑτό* of its property or quality is a performance left for Neumark to accomplish. And how can one make *σιμόν* a parallel of *ζῷον* and by implication *ῥίς* a parallel of *ἄρρεν*? Surely subject must be compared with subject and attribute with attribute. Neumark

repeats the same blunder on page 405 of his reply, "Dann behandelt er in 5 solche Merkmale, ohne welche ein Ding gar nicht existieren kann, wie 'Leben' für 'Männlich' und 'Zahl' für 'Gerade', also notwendige Merkmale, die er zunächst durch den Ausdruck *ὑπάρχειν* bezeichnet, um für sie dann den Ausdruck *ὑπ. κ. αὐτά* zu prägen". In fact he did not even succeed in seeing that I understood the matter quite differently, or he could not have said, page 404, "Es ist nicht wahr: Im Prädikat Männlich ist der Name oder Begriff 'Mensch', 'Pferd' usw. weder enthalten, noch vorausgesetzt, und ebensowenig 'Gerade' im Namen oder Begriff 'Quantität' oder 'Quantitativ'". I did not say that *ἴσον* is contained in the *λόγος* of *ποσόν*, but the reverse, *ποσόν* is contained in *ἴσον*. Nor did I say that the name or concept of "man", "horse", etc. is contained in "male", but that the concept of "animal" is contained in "male", and that is true, "male" implies "animal", though not necessarily "man", "horse", etc.

If Neumark realizes the error of which he is guilty, he will also understand why his reference "gleichsam auf eine authentische Interpretation, Cat. III (6)" (page 408 and 404 of his reply) is quite irrelevant, and instead of helping Neumark succeeded in misleading him. For he took *καθ' αὑτό* here in the ordinary sense in which the genus or the species belongs to the object *καθ' αὑτό*, for example "animal" and "man" belong to Socrates *καθ' αὑτό* in the sense that they express his essence, his *τί ἐστι*, and Socrates cannot be without "animal" or "man". Taking *καθ' αὑτό* in this sense here, *σιμόν* would be a *καθ' αὑτό* predicate of *ῥίς* in the same way. But this is absurd, *σιμόν* does not express the *τί ἐστι* of *ῥίς*. Neumark saw the absurdity, and in order to avoid it he falls into another equally bad, for he says *σιμόν* is a *καθ' αὑτό* predicate of *ῥίς*, because "Hohlnase" cannot exist without "Hohlheit". But Aristotle says *ῥινός* simply, not *σιμῆς ῥινός*. Besides, as I said before, the fact that "Hohlnase" cannot exist without "Hohlheit" no more proves that *σιμόν* is a *καθ' αὑτό* predicate of nose, than the fact that "white man" cannot exist without "white" would prove that "white" is a *καθ' αὑτό* predicate of "man". What difference then is there between "white" and *σιμόν*? Neither expresses the *τί ἐστι* of its subject taken by itself, as "man", "nose", both express a necessary attribute of their subjects, when

taken in combination with their attributes, thus "white man", "snub nose". Neumark feels there is something wrong as can be seen from his book, page 329, beginning line seven from the end, "Aristoteles geht hier..." and page 335 line eight, beginning, "So sind diese", but having once misunderstood the peculiar meaning of *καθ' αὑτό* as applied to *σιμόν*, he closed the way for himself, which alone could lead him to the right track. The strange part about it all is that he does not seem to have consulted any authorities, who would have illuminated his path in a flash as with a search-light. He speaks of having consulted no less than three translations (p. 292, "Ich zitiere nicht nur Interpreten, sondern auch mindestens d r e i verschiedene Übersetzungen..."), which he might have left out. He also speaks of citing "Interpreten", but I find nowhere a reference to the Greek commentators, or to Bonitz, except o n c e to the latter (p. 376 of his book) in reference to a g e n e r a l question, in company with Biese, Rassow, Hertling, Ritter, Heyder, Schwegler, Zeller, all of whom, with the exception of Biese, Rassow, and Hertling, who are quoted in the adjoining notes, and the inclusion of Strümpel, were already grouped together in the same way and in connection with the same thought by Zeller. Cf. Phil. d. Gr. third ed. II, 2, 312 note 5. Apart from this I find two or three references to Schwegler and Kirchmann. I am not familiar with Kirchmann, but Schwegler if used properly s h o u l d have guided him right in this and many another passage. But the wonder becomes almost inexplicable when we find that after his attention has been called, though very briefly, to his errors, and the correct interpretation suggested in the general name of the ancient and modern commentators, Neumark should not have taken the trouble to look up those principal commentators whom he had neglected, and at least take the trouble to understand them. If he had done this in the present instance he could not stand as one baffled before my suggested rendering of the lines at the head of this section, and say in reference to it, as he does (page 403), "Man weiß wirklich nicht, was damit anzufangen". But it was his d u t y, as one suggesting "original" views and interpretations, at least to show a familiarity with the old views of Alexander and Bonitz and Schwegler, and not to appear as if he had never heard of the thing, and actually to show complete unfamiliarity with the concepts involved.

Neumark says it is not true that he made Aristotle say, "*σιμόν* does not necessarily include *ῥίς*". I quote from his book page 332, "Daraus zieht Aristoteles den Schluß, daß so wie der Gebrauch von *σιμόν* ohne *ῥίς* ein f a l s c h e r Sprachgebrauch ist, ebenso verfehlt ist es, hinter Wort und Begriff 'Weiblich' oder 'Männlich' schon von vornherein auch den Begriff 'Lebewesen', oder hinter 'Gerade' und 'Ungerade' schon den Begriff 'Zahl' zu wittern". This is exactly the reverse of what Aristotle says, as the entire context shows, and particularly the phrase, 1031 a 7 *αλλα λανθάνει ὅτι οὐκ ἀκριβῶς λέγονται οἱ λόγοι*, which means that you gain nothing by putting subject and predicate together, *ἀριθμὸς περιττός*, for even in this form of expression, *περιττός*, though it is not apparent (*λανθάνει*), already contains *ἀριθμός*, and hence the phrase amounts to *ἀριθμὸς, ἀριθμὸς περιττός*, and this will also lead to infinity.

Having made clear the meaning of the chapter, and particularly the second *ἀπορία*, let us see what the "Mangelhafte Übersetzung", namely the commentaries of Alexander and Bonitz, have to say about the matter.

Alexander, page 477, 24: *Περί τῶν καθ' αὑτά φησιν ὑπαρχόντων καὶ ἑτέρα ἀπορία ἐστιν. ζητήσειε γὰρ ἄν τις ὅτι εἰ καθ' αὑτὸ τὸ σιμὸν ὑπάρχει τῇ ῥινὶ καὶ τὸ κοῖλον, ἔσται καὶ ἡ σιμὴ ῥὶς τῇ κοίλῃ ῥινὶ ταὐτόν, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ διελόντι τὸ σιμὸν τῷ κοίλῳ. ἀλλὰ τοῦτο ψεῦδος. τὸ μὲν γὰρ κοῖλον ἐπὶ πλέον ἐστὶ τῆς σιμότητος· κοῖλον γὰρ καὶ ἐν ξύλῳ καὶ ἐν χαλκῷ καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν ἄλλοις πολλοῖς θεωρεῖται, σιμὸν δὲ ἄνευ τῆς ῥινὸς οὐκ ἔστιν . . . εἰ δὲ ἀδύνατόν ἐστιν, ὥσπερ εἴρηται τὸ σιμόν ἄνευ τῆς ῥινὸς λεχθῆναι, ἀλλ' ἅμα τῷ σιμῷ εἰπεῖν τὸ πρᾶγμα λέγομεν οὗ πάθος ἐστὶ τὸ σιμόν, εἰ δὴ τοῦτο ἀδύνατον, τ ὸ ῥ ῖ ν α, φησί, σ ι μ ὴ ν ε ἰ π ε ῖ ν ἢ ο ὐ κ ἔ σ τ ι ν, ἀλλὰ μόνον τὸ σιμὸν χρὴ λέγειν, ἢ εἴπερ λεχθήσεται σιμὴ ῥίς, δὶς ἔσται τὸ ῥὶς εἰρημένον . . . διὸ ἄτοπον ἐν τοιούτοις, ἐν οἷς αἱ τοιαῦται ἀδολεσχίαι, τὸ τί ἦν εἶναι ὑπάρχειν. εἰ δέ τις λέγει ὅτι ἔσται καὶ ἐν τοιούτοις τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁρισμός, ε ἰ ς ἄ π ε ι ρ ο ν ε ἶ σ ι ν. εἰ δὲ τὸ εἰς ἄπειρον ἀνιέναι οὐκ ἐνδέχεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοιούτοις τὸ τί ἦν εἶναι οὐδὲ ὁρισμός. . . .*

Now Bonitz (page 314): — "Aliam addit difficultatem, in quam incedere videatur qui talia definire susceperit. Si idem,

ait, significat *σιμὴ ῥίς* et *κοίλη ῥίς*, consequens est, ut idem sit *σιμόν* et *κοῖλον*, quod manifesto falsum est. Sin minus, aut non licet omnino dicere *σιμὴ ῥίς*, aut bis idem dicitur; etenim quoniam *τὸ σιμόν* iam continet notionem nasi, si quis dicit *ῥὶς σιμή* idem dicit ac *ῥὶς ῥὶς κοίλη*. Unde apparet non posse talia definiri, nam si quis vellet definire. *εἰς ἄπειρον εἶσιν· ῥινὶ γὰρ ῥινὶ σιμῇ ἔτι ἄλλο ἐνέσται* b 35 ... itaque quoniam definiendo in infinitum ferimur, *τὰ δ' ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν* α 2, 994 b 30, non est omnino *ὁρισμός* talium, *ἐν οἷς συμβαίνει δὶς τὸ αὐτὸ λέγειν* a 5, cf. 1030 b 32. Quin etiam si eiusmodi praedicata cum iis coniunxeris, quae requirunt, subiectis, veluti *ἀριθμὸς περιττός*, ne tum quidem eorum *ὁρισμός* potest esse, *ἀλλὰ λανθάνει ὅτι οὐκ ἀκριβῶς λέγονται οἱ λόγοι* a 7, hoc est, si recte philosophi mentem perspicio, non satis accurate definimus, si *ἀριθμὸν περιττόν* definire suscipimus, quia in *περιττῷ* iam continetur notio numeri.."

§ 24. **Ch. 6, 1031 a 35: —**

*τὰ ἄκρα* when it refers to extremes in qualities, a l w a y s denotes in Aristotle the t w o e x t r e m e s o f t h e s a m e k i n d, thus black and white are *τὰ ἄκρα*, also sweet and bitter, fire and earth, etc.; two extremes of different kinds, for example white and educated are never called in Aristotle *τὰ ἄκρα* (cf. Bonitz Ind. Arist. p. 29, s. v. *ἄκρος* and references). Now then how will Neumark translate *οὐ γὰρ ὡσαύτως τὰ ἄκρα γίγνεται ταὐτά?* White and black cannot be similarly the same? That might mean, white and black cannot both be the same as the *τί ἦν εἶναι*, because they cannot both be identical. So far so good. But *τὰ ἄκρα* in the next phrase, *ἀλλ' ἴσως γ' ἐκεῖνο δόξειεν ἂν συμβαίνειν τὰ ἄκρα γίγνεσθαι ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκῷ εἶναι καὶ τὸ μουσικῷ εἶναι*, cannot be translated as Neumark does, for *μουσικόν* and *λευκόν* are not related to each other as *τὰ ἄκρα*. Each one of them may be the *ἄκρον* of its other *ἄκρον*, so *μουσικόν* and *ἄμουσον* may be called *τὰ ἄκρα*, *λευκόν* and *μέλαν* may be called *τὰ ἄκρα*, but not *λευκόν* and *μουσικόν*.

Again, the idea that "white" and "educated" are connected is too far fetched to be considered seriously. Such an unexpected notion in this connection, which by the way is not particularly re-

levant to the discussion. Aristotle would not express in so obscure a manner, and by means of adjectives which are so frequently used by him as examples, as types of *συμβεβηκότα*, without reference to the particular meaning of the words themselves, so that *λευκόν* as well as *μουσικόν* is equivalent in Aristotle to *συμβεβηκός*, which may in most cases be substituted for them. It is a sufficient criticism of this far fetched notion of Neumark that it never occured to anybody else before. If Neumark could at least cite an instance in Aristotle where such a statement is made that *λευκοὶ ἄνθρωποι* are more *μουσικοί* than the others, there might be some justification for his idea. In default of that, *λευκόν* and *μουσικόν* here must in accordance with Aristotle's usage represent merely types of *συμβεβηκότα*, and any other terms might have been used in their place, such as *λευκόν* and *λεῖον* in chapter four in connection with *ἐπιφάνεια*. The examples in which *λευκόν* and *μουσικόν* are used separately as types of *συμβεβηκότα* are too numerous to mention. They are so numerous that Bonitz (Ind. Arist. s. v. *μουσικός*, page 474) begins with a remark, "usitatum exemplum *τοῦ συμβεβηκότος*". It is also found in connection with *δίκαιος* in the same sense in Met. *Δ*, 6, *ἓν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός, τὸ δὲ καθ' αὑτό· κατὰ συμβεβηκὸς μὲν οἷον Κορίσκος καὶ τὸ μουσικὸν καὶ Κορίσκος μουσικός· ταὐτὸ γὰρ εἰπεῖν Κορίσκος καὶ τὸ μουσικόν, καὶ Κορίσκος μουσικός, καὶ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ δίκαιον, καὶ μουσικὸς καὶ δίκαιος Κορίσκος· πάντα γὰρ ταῦτα ἓν λέγεται κατὰ συμβεβηκός, τὸ μὲν δίκαιον καὶ τὸ μουσικόν, ὅτι μιᾷ οὐσίᾳ συμβέβηκεν. . .*

But we actually find instances of *λευκόν* combined with *μουσικόν*, which serve as a commentary to our passage. Thus Met. *Δ*, 7, page 1017 a 7 sq., *τὸ ὂν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός . . . οἷον τὸν δίκαιον μουσικόν . . . ἢ τὸν λευκὸν μουσικὸν ἢ τοῦτον λευκόν, τὸ μὲν ὅτι ἄμφω τῷ αὐτῷ συμβεβήκασι . . .*, also Mechanica 24, page 856 a 34, *τὸ αὐτὸ μὲν γάρ ἐστι κέντρον ἀμφοῖν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, ὡς μουσικὸν καὶ λευκόν.* But the very clearest example of the use of *λευκός* and *μουσικός* as *συμβεβηκότα*, and in what sense they are the same, is found in Met. *Δ*. 9, page 1017 b 27, *Ταὐτὰ λέγεται τὰ μὲν κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μουσικὸν τὸ αὐτό, ὅτι τῷ αὐτῷ συμβέβηκε.* Is there any further doubt now in any body's mind that Aristotle

is not dreaming of the black race and the white race and their relative aptitudes for education? Only he who has no familiarity with Aristotle's language and terminology could have conceived such a figment.

Now I really think I may be excused from giving an extended interpretation of this difficult part of chapter 6, as I have no explanation more satisfactory than that of Alexander and Bonitz, and the interested reader is hereby referred to them. My duty is done when I have shown that Neumark's interpretation is impossible. The other sense of *ἄκρα* is of terms in a syllogism, a very common use in the Logic, hence no interpolations are necessary to adopt that meaning here. It is true that the passage still remains difficult, but it is at least not absurd, and in consonance with Aristotle's style and terminology. Neumark's objections to the interpretation I suggested (I merely suggested it, I did not give it in full), are not serious, and would be seen to be groundless if I went to the trouble of giving it in full. It may however be found in Bonitz, and there is no need of repeating it here. Neumark's statement (page 409), "Die Tatsache, daß zwei Merkmale einem Dinge nur *κ. σ.* zukommen, spricht eben d a f ü r , daß sie von einander v e r s c h i e - d e n sind", is properly corrected by the passage I quoted from the Met. *Δ*, 9, in which Aristotle calls *μουσικόν* and *λευκόν, ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός* because *τῷ αὐτῷ συμβέβηκε.*

§ 25. **Ch. 8, p. 1033 b 19: —**

> *πότερον οὖν ἔστι τις σφαῖρα παρὰ τάσδε ἢ οἰκία παρὰ τὰς πλίνθους; ἢ οὐδ' ἄν ποτε ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι· ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει, τόδε δὲ καὶ ὡρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε.*

Neumark wishes to make out that my translation of the words *ἢ οὐδ' ἄν ποτε ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι· ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει* is the same as his own (page 410, "H.... setzt mir m e i n e e i g e n e Übersetzung entgegen"), also that his translation does not differ from the accepted one (ib., "Ich weiche nämlich hier in der Übersetzung gar nicht von der gangbaren ab"). Let us see. As I understand the words in question they are not interrogative but declarative. Aristotle says, if we assume the separate and actual existence

of ideas of sphere and house apart from the particular spheres and houses, then no τόδε τι could come into being, i. e. no particular house could come into being. But the particular houses are not all identical, therefore τόδε τι does not here mean identity, but the reverse, individuality and difference. Neumark would have to translate the words as a question, thus: If there are ideas of house, sphere, etc., would not then all things of the same class be identical (page 340 of his book, "statt alle ein Dieses [τόδε], das heißt einander völlig gleich zu sein")? τόδε τι according to Neumark then refers not to the actual things we know in the world with their individual differences, but to the imaginary things which the Platonic theory of Ideas would have to produce, things which are completely alike. In his reply, page 409, he modifies his translation somewhat and instead of translating, "would not all things be a τόδε τι?" he translates, "would not the product be identical with the producing τόδε τι?" ("das Produkt ... müßte dem zeugenden τόδε in allen Stücken gleich sein"). This is just as impossible as the original translation, for there is nothing to indicate that τόδε τι refers to the cause of the γένεσις, the idea. This translation leaves the verb ἐγίνετο without a subject. τόδε τι means a concrete thing, any concrete thing in nature, it is not used as a name for the idea. Or does he perhaps mean by τόδε τι (dem zeugenden τόδε, das zeugende Individuum, 409) not the idea as the cause of γένεσις according to Plato, but the actual ἄνθρωπος — father, let us say, and the words would be translated, "would not then the product, i. e. ἄνθρωπος — fils, be identical in all respects with the τόδε τι, i. e. ἄνθρωπος — pére?" But what warrant have we in referring τόδε τι to ἄνθρωπος — pére? And once more ἐγίνετο is left without a subject. Moreover according to my interpretation Aristotle is only stating a fact in these words, namely that γένεσις would be impossible, he does not say why it would be impossible, and we have to supply the reason by referring to a parallel passage, or in some other way. According to Neumark Aristotle does not say that γένεσις would be impossible, but he says what sort of things we should have if the theory of Ideas were true. Does Neumark still think I am opposing to him his own translation, which is the same as the accepted one? It is really difficult to keep one's patience in this discussion.

The two interpretations are therefore quite different, the only question is which is the right one. Now I have already explained (page 468 of my criticism) why Neumark's interpretation is impossible. *ἢ οὐδ' ἂν ποτε ἐγίνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι* cannot possibly mean, "would not all things of the same class be completely equal." *ἐγίνετο* refers to *γένεσις*, not to the form which things would take after *γένεσις*. *τόδε τι* means a particular, and a particular is not the same as, but different from, any other particular. The word "all" or "all of the same class" is absolutely essential and it is not in the text. Moreover, what does Neumark do with the word *ποτε*? It has no place in his translation at all. "Sometimes", it would have to mean, but the qualification would make no sense. In my translation *οὐδ' . . . ποτε* means "never", and gives good sense. The correct translation is therefore the one which I gave, and which corresponds to that of Bonitz, "Wenn es sich so verhielte, so würde nicht einmal ein einzelnes Etwas entstehen". And Alexander understands it exactly in the same way. The question only is why would *γένεσις* of the particular, hence all *γένεσις*, be impossible on this theory? Alexander gives two reasons. Jirst, if the Ideas or forms are actual and separate existences, then the only way anything could arise from matter and form would be by composition (*σύνθεσις*) and not *γένεσις*, just as stones become a house, not by *γένεσις*, but by *σύνθεσις*. The example seems to me an unfortunate one, for the stones of a house are not the form but the matter. However, the idea seems clear, he wants to illustrate that *γένεσις* is not the combination of two actualities, but of a potential and an actual. Alexander evidently has in mind Aristotle's statement in Z, 13, page 1039 a 3 sq., *ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἓν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἕν, οἷον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε· ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει. ὥστε εἰ ἡ οὐσία ἕν, οὐκ ἔσται ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν. . .*

The other reason he gives is that if the forms were actual per se existents, then a given form existing in one matter could not at the same time exist in another matter, an objection which does not apply to Aristotle's mode of conceiving form, since he does not make it separate and concrete, he separates it only in thought from the particulars. In reality they are really multiplied with the multiplication of the particulars.

Following are his words (page 496, 15): *καὶ ἐρωτήσας ἐπικρίνει λέγων ἢ οὐκ ἄν ποτε ἐγίνετο τόδε καὶ αἰσθητόν· σύνηθες δὲ αὐτῷ τὸ τόδε τι ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ εἰς δεῖξιν πιπτόντων καὶ ὅλως ἐπὶ τῶν καθ' αὑτὸ δυναμένων εἶναι λαμβάνειν . . . οὐκ ἂν οὖν, φησιν, εἰ οὕτως ἦν, τουτέστιν εἰ χωριστὰ καὶ καθ' αὑτὰ ἦν τὰ εἴδη, ἐγίνετο ἄν τόδε τι, ὥστε καὶ ἄλλου τινος ἀλλοιουμένου ἐπιγίνεσθαι τὸ εἶδος ἀχρόνως τῷ ἀλλοιουμένῳ· ἀλλ' εἴπερ ἄρα ἔμελλε γίνεσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, κατὰ σύνθεσιν ἄν τοῦτο ἐγένετο. ὡς γὰρ οἱ λίθοι αὐτοὶ καθ' αὑτοὺς ὄντες συνθέσει ἀλλ' οὐ διὰ γενέσεως καὶ ὅλως ἀλλοιώσεως τῆς οἰκίας μέρη γίνονται καὶ ταύτην ἀπεργάζονται, οὕτως εἴπερ ἦσαν καὶ τὰ εἴδη καθ' αὑτά, συντιθέμενα μετὰ τῆς ὕλης τὰ ἄτομα ἄν ἐποίει, ἀλλ' οὐ διὰ γενέσεως καὶ ἀλλοιώσεως. καὶ ἄλλως, ὥσπερ ὁδὶ ὁ οἶνος καὶ τοδὶ τὸ μέλι καθ' αὑτὰ ὄντα τὸ οἰνόμελι πεποιηκότα οὐ δύνανται καὶ ἐν ἄλλοις εὑρίσκεσθαι, οὕτως εἴπερ καὶ ὁ ἄνθρωπος καθ' αὑτὸν ἦν, συντεθεὶς τῇδὶ τῇ ὕλῃ καὶ ποιήσας τὸν Σωκράτην, ἐν ἑτέρᾳ ὕλῃ οὐκ ἂν ἠδυνήθη γενέσθαι, ὥστε καὶ ἕτερον ἄνθρωπον ποιῆσαι, μέχρις οὗ ἐχωρίσθη τῆς ὕλης μεθ' ἧς τὸν Σωκράτην ἐποίησεν. ὅπερ οὐ συμβαίνει τοῖς μὴ χωριστὰ τὰ εἴδη λέγουσιν· οὐ γὰρ καθ' αὑτόν φασιν εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ τῇ ἐπινοίᾳ τοῦτον χωρίζουσιν ἐκ τῶν πολλῶν, ἐν τοῖς μερικοῖς δὲ τὴν τοιάνδε φύσιν τὸ εἶναι διδόασιν.*

Bonitz gives the first reason of Alexander, citing the parallel in chapter thirteen. He says (page 327): "Ad haec quaestionem ita respondet Aristoteles, ut si formas seorsim esse poneremus, generationem omnino tolli censeat, *ἢ οὐδ' ἄν ποτε ἐγίνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι*. . . Quod cur ita statuat, colligi potest coll. Z 13. 1039 a 3 sqq.; etenim quoniam ex duabus substantiis, quae quidem actu sint, nunquam una exsistit substantia, si et formam et materiam utrumque per se esse poneremus, nunquam ex utroque exsisteret res definita ac sensibilis, *τόδε τι*. Ponendum potius, si recte assequor Aristotelis sententiam, utrumque ita ut alterum exspectet, materia ut formae definitionem, forma ut materiam definiendam exspectet, neutra vero per se et absolute sit."

The reader will see that there is not the least similarity between the accepted interpretation and the one given by Neumark.

The next phrase, *ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει, τόδε δὲ καὶ*

ὡρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε, is also understood differently from the way in which Neumark renders it. He makes the subject of σημαίνει the individual thing, τόδε τι (page 340 of his book, "[es] ist nicht einzusehen, woher die Verschiebung eintreten konnte, daß die Individuen einer und derselben Art, statt alle ein Dieses (τόδε), das heißt völlig gleich zu sein, in Wirklichkeit nur ein Derartiges (τοιόνδε), das heißt einander nur ähnlich sind"; also, page 409 of his reply, "das Produkt, sagt Aristoteles, müßte dem zeugenden τόδε in allen Stücken gleich sein, in Wahrheit jedoch ist es ihm nur ähnlich, d. h. es ist ihm nur in den allgemeinen Artmerkmalen gleich"), whereas according to the accepted interpretation the subject is the form. The form signifies not a particular and definite thing (τόδε τι), but a quale, a kind of thing. In these words Aristotle explains why the objection urged against Plato's Ideas does not apply to his own forms, because, he says, whereas according to Plato the Idea is itself a concrete and definite thing, i. e. an actual thing, the form is not, it is only a quale, it cannot exist by itself as an actuality, it can only actualize the potential by making it of a certain kind, ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε. Not being in itself an actual and separate thing, it can combine and form a unit with matter.

Putting the interpretation of Aristotle's text aside, the argument which Neumark brings forward against the Ideas, taken in itself, does not appeal to me. Why, if there are Ideas, must all men, say, be alike in all respects? The Idea according to Plato, or according to Aristotle's conception of Plato, is a real thing existing in an intelligible world, and serving as a model for the things in this world. Just what is meant by its serving as a model, and what happens when it is the cause of the production of a natural object, Plato nowhere makes clear. What μέθεξις means we do not know. We do know that the Idea is eternal and unchanging. It seems to me therefore quite possible that the reason Aristotle says here that on the theory of Ideas γένεσις would be impossible is this very thing, namely, how can a thing which does not come in contact with its product, and remains eternally the same, not being in any way affected by the presence or absence of its product, be in any way responsible for its product, or be a cause at all? However, be that as it may,

the Idea of man is in some manner a cause, and produces, let us say, the first man, or the first man comes into being after the model of the Idea. This man cannot be like the Idea exactly, for the reason that he is made of matter and the Idea is not. Now this first man produces a second man, and in the production of this second man the Idea serves again as a model. Hence the second man looks like the first man, and not like a cat or a dog or a chair. But now what reason is there why the second man should look in all respects like the first man? Because he is modelled on the same Idea? But, in the first place, the process is here different, for whereas the first man (if there is such) was produced directly by the Idea out of a formless matter, the second man was produced by the first. This, however, is no cogent argument, for we may compare the third man with the second man, and argue that they should both be alike because they are both modelled on the Idea, and both produced by another man. But here again, if we admit that the second man may be different from the first, it follows that the third must be different from the second, since they have different producing agents. But there is another reason why one man need not be like another one. The matter in the one is different from the matter in the other. Neumark objects to this as a valid reason, because, he says (page 340 of his book), "Da die Formen, die Ideen, außerhalb des Stoffes sind und für die Gestaltung der Materie das Muster abgeben, so kann man in die Materie selbst keinerlei Form setzen, der Stoff kann also niemals ein Individuationsprinzip abgeben". If I understand Neumark correctly, this means that the Idea cannot come in contact with matter at all, cannot operate with it at all. If this is what he means, and this is the objection I gave a moment ago, then the only logical outcome is that the Idea cannot be a cause at all, it can only exist in its changeless eternity, and cannot even produce one man, not to say two or three or more, like or unlike. If in some way it can produce one man, the second man is very easy, and his difference from the first just as easy. The real difficulty is therefore, how can the Idea be a cause at all. It cannot act upon itself, for it is eternally unchanging, it can only therefore exist, it can produce nothing, *φανερὸν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία . . . εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρός τε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρήσιμα* (Z 8, 1033 b 26—28). There is no question at all

of identity and similarity. On the theory of the Ideas there cannot be any *γένεσις* at all, not one *τόδε τι* could ever come into being, *ᾗ οὐδ' ἄν ποτε ἐγίνετο τόδε τι.*

Now a word as to the principle of individuation. It is not true to say that chapters 7—9 of Z are devoted to the principle of individuation. That there are passages in those chapters indicating that matter is the principle of individuation is true, but that is quite a different thing from the other. If there is any one topic predominating in these three chapters, it is the function of the form in *γένεσις*, and particulary that the form itself is not subject to *γένεσις*. Naturally if we know precisely the relation which form bears to matter and to the product, we know what the principle of individuation is. But in reality this is not the question between me and Neumark, the point at issue is solely the precise translation and interpretation of the passage just discussed, and I hope I have done it justice.

§ 26. **Chs. 10 and 11: —**

We have seen in discussing chapter five how Neumark, misled by misunderstanding the term *καθ' αὑτό* as applied to *σιμόν*, and by comparing the latter with *ζῷον* and *ποσόν* instead of with *ἄρρεν* and *ἴσον*, introduced the genus into the argument of that chapter, for which there was no warrant. For as we saw there Aristotle's proof that there is no *τί ἦν εἶναι* of *σιμόν* consists in showing that though *σιμόν* is *καθ' αὑτό* in a certain sense, namely that its definition involves a definite subject, and though it looks like a unity, it is really nothing more than another case of *λευκὸς ἄνθρωπος* in disguise. So nothing was said about genus at all in chapter five. Now this fact alone, that genus is not spoken of in chapter five, makes Neumark's case so much weaker for chapter ten, for there is no reason now to suppose that this chapter deals with genus unless the case is quite clear. Now let us see whether it is or not.

At the very start it seems to me that Neumark does not properly state the subject of the argument in chapter ten. It is not intended to show, "die Identität des Inhalts des Einzeldings samt seinen notwendigen Merkmalen mit dem Inhalt des Wahrhaft-Seienden" (page 341 of his book, 412 of his reply). The problem is no more and no less than that stated in the opening of the chapter, which

Neumark did not render properly (page 341 of his book), and which was therefore the cause of further misunderstanding, in particular of the lines 1035 b 31—33. He says: "Den Ausgang bildet die Frage, *inwiefern die Teile eines Begriffs, dem ganzen Begriff... innewohnen müssen*, und in welchen Fällen und in welchem Sinne die Teile eines Naturdings früher oder später sind, als das Ganze". The words which I spaced are inaccurate. In fact I do not understand what they mean. A concept must have its parts in it exactly in the same way as any other whole. How can there be a whole without its parts? However, Neumark does know what he means, though I do not. It has something to do with the question of the place of the genus in the definition. What concerns us, however, is to know whether this is what Aristotle says. His words are, chapter ten *init.*, ἐπεὶ δὲ ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστί, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ὡς δ' ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὔ;

The concept corresponds to the thing. The concept consists of parts, and so does the thing. Therefore the parts of the concept correspond to the parts of the thing. Now the question is, *must the concept of the parts of the thing form part of the concept of the whole thing?* An illustration will make the matter clear. "Plane figure bounded by a line all the points of which are equidistant from a point within called the centre", is the concept of circle. This concept has parts, viz. "figure", "plane", etc. So has the circle parts, viz. semicircles, segments, etc. Now *must the concept of the parts of the circle form a part of the concept of circle?* Evidently it does not. None of the words in the above definition stands for semicircle or segment. Let us take another example. "The union of a consonant and a vowel", is the concept of syllable. This concept has parts. So has the syllable parts, the consonant and the vowel. Does the concept of the parts of syllable form a part of the concept of syllable? Yes. The concept of vowel and the concept of consonant are actually parts of the above definition, or concept of syllable. How is it that in the one case the answer is yes, and in the other it is no? The explanation is, the word "part"

is ambiguous, and was used in two different senses in the above illustrations. And the reason the word "part" is ambiguous is because the word "thing", or "circle", or "syllable" is also ambiguous. When we speak of a circle we may mean the form of circle as the geometer understands it, or the actual line merely that the child sees, or in a cruder sense still the brass, if the circle is made of brass. Similarly when we think of man, we may think of that which makes him man, namely his soul (containing life and reason), or his body (flesh and blood and bones), or the man as a whole, soul and body. Now just as when we think of man we may have any one of those in mind, so when we think of *part* of man (or of *part* of circle), we may mean part of his soul, or part of his body, or part of the composite (*μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους . . . καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς*). This is the solution of the difficulty. The concept denotes the form, that we know already, hence the parts of it must denote parts of the form. The answer then is, if by part of the thing you mean part of the form of the thing, then it is true that the concept of the part of the thing must constitute a part of the concept of the thing, but if you mean by part of the thing, part of the matter of the thing, then the concept of the part of the thing does not form part of the concept of the thing. Applying our result to the above illustrations, we see why the concept of semicircle is not contained in the definition of circle, because a semicircle is a part of the *matter* of the circle, not of its form. But the concepts of vowel and consonant are contained in the concept of syllable, because vowel and consonant are parts of the *form* of syllable.

This is practically all that chapter ten contains, and I cannot see in this content as I gave it any information as to the position of the genus in the definition. In order to know whether the definition contains the genus as one of its parts, we should according to the rule just laid down know whether the genus is part of the form of the thing or part of its matter. If it is the former it is a part of the definition, if the latter it is not. But whether it is the former or the latter we are not told. Neumark reads this information into lines 1035 b 14—31, in particular lines 27—31.

The entire passage reads, *ἐπεὶ δὲ ἡ ζῴων ψυχὴ (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ*

τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι (ἕκαστον γοῦν τὸ μέρος ἐὰν ὁρίζηται καλῶς, οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὁριεῖται, ὃ οὐχ ὑπάρξει ἄνευ αἰσθήσεως)· ὥστε τὰ ταύτης μέρη πρότερα ἢ πάντα ἢ ἔνια τοῦ συνόλου ζῴου . . . τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας, καὶ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ὡς εἰς ὕλην οὐχ ἡ οὐσία ἀλλὰ τὸ σύνολον. τοῦ μὲν οὖν συνόλου πρότερα ταῦτ' ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ· . . . ἔνια δ' ἅμα, ὅσα κύρια καὶ ἐν ᾧ πρώτῳ ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία, οἷον εἰ τοῦτο καρδία ἢ ἐγκέφαλος . . . ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δέ, οὐκ ἔστιν οὐσία. ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου· καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν. . .

To understand the meaning of the passage, we must consider the other *ἀπορία*, which is closely related to the first, namely are the parts always prior to the whole or not? For example, is an acute angle prior to a right angle? Evidently not, for in defining it, we make use of a right angle in our definition, saying it is less than a right angle. Hence the latter is prior. And yet in some cases the parts are prior, for example, animal is prior to man, for man presupposes animal, whereas animal does not presuppose man. This *ἀπορία* is solved in the same way as the first by distinguishing the different meanings of the word part. Parts of the matter are posterior to the whole, parts of the form are prior to the whole. This solution he illustrates in living beings. The soul is the form, hence the parts of the soul are prior to the *σύνολον*. But the body and its parts, as being matter, are posterior to the *οὐσία*. Some material parts, however, are prior to the *σύνολον* and others are simultaneous with it, as for example those material parts which are the seat of the soul, like the heart or the brain.

This passage as being an illustration in natural things of the rule concerning the priority of parts, which had just been illustrated in part in artificial things like acute angle and semicircle, is to be understood as referring not to the universal, but to the particular, and *ζῴου ψυχή* includes man as well as other animals. That it refers to the particular is proved by the fact that the treatment of *καθόλου* in line 28 is contrasted with it, and if it is the particular, there is no reason why it should refer to horse rather than to man. Aristotle prefers to take his illustrations from man. The reference

to καρδία and ἐγκέφαλος would also point in the same direction. That the soul is the ἐντελέχεια and οὐσία of man is an established fact in the De Anima. Hence in so far as the soul contains in it the principle of life, it would be part of the form, and hence part of the definition.

In the next passage, ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος κτλ., Aristotle is treating of the same living beings as before, but of the καθόλου. ἄνθρωπος καθόλου he says, is not οὐσία but a σύνολον composed of matter and form καθόλου. Now ἄνθρωπος καθόλου is not the genus, it means the universal man, and Aristotle says it is composed of the form of man as universal, and the matter of man as universal, hence it includes reason in a universal sense, whereas the genus would not. Besides, even if it were the genus, we could not prove from the fact that it is not οὐσία that it cannot form part of the definition. Let us recall Aristotle's solution of the first ἀπορία. The λόγος of the parts of οὐσία is a part of the λόγος of the whole. Now the καθόλου may be a part of οὐσία and yet not be itself οὐσία and this is in fact Aristotle's view, that the universal is a τοιόνδε rather than a τόδε. Categ. 5, pag. 3 b 20 he says, τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει With this καθόλου Aristotle then contrasts once more the καθ' ἕκαστον. This, he says, is not composed of ὕλη καθόλου but of ἐσχάτη ὕλη, i. e. of a particular and definite ὕλη, namely the flesh and bones which he has. ἐσχάτη ὕλη does not include the principle of life. The latter is included in the ψυχή. ἐσχάτη in this case is contrasted with καθόλου and is equivalent to καθ' ἕκαστον There are other instances in which the same use of ἔσχατος is found, thus Met. K 1, page 1059 b 26, πᾶς γὰρ λόγος καὶ πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου καὶ οὐ τῶν ἐσχάτων. Nik. Eth. Z, 12, p. 1143 a 33, ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων πάντα τὰ πρακτά, and many other instances given by Bonitz and Waitz. Neumark says (page 342 of his book): "Sokrates besteht nicht aus der Artform: Mensch (Das heißt aus einem Komplex von Formen, von den Urqualitäten angefangen bis zum Lebensprinzip, welche alle von dem höchsten Artprinzip: Mensch irgendwie eingeschlossen wären) und dem Urstoff, sondern aus der Form: Mensch schlechthin (das heißt aus dem Denkvermögen) und dem l e t z t e n S t o f f e, der all jene notwendigen unteren Prinzipien bereits darstellt." But

these two alternatives do not exhaust the situation, man may consist of body and soul, body as matter, and soul as form, though the human soul, which is the form of man, includes the animal soul in it. Within the soul itself, i. e. within the form, we may again distinguish between the animal soul and the reason, and regard the former as standing to the latter in the relation of matter to form, and similarly we may go further and distinguish within the reason itself the passive intellect and the active intellect, and regard the former as standing in the relation of matter to the latter. This is exactly what Aristotle does in the fifth chapter of the third book of the De Anima, *ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἔστι τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει . . . ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν . . . ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν.* But this does not warrant us in relegating all except the active reason to matter, and exclude it from the definition. No. The definition of the form of man is everywhere in Aristotle *ζῷον λογικόν* or *ζῷον δίπουν*, i. e. the union of the genus and the species, though within this definition one of the parts may stand to the other in the relation of matter to form. The fact is that in chapter thirteen of Z, where the *καθόλου* is shown not to be *οὐσία*, Aristotle still thinks of the genus as forming part of the definition, even if not in itself *οὐσία*, 1038 b 30, *ὅλως δὲ συμβαίνει, εἰ ἔστιν οὐσία ὁ ἄνθρωπος καὶ ὅσα οὕτω λέγεται, μηθὲν τῶν ἐν τῷ λόγῳ εἶναι μηθενὸς οὐσίαν . . . λέγω δ' οἷον οὐκ εἶναί τι ζῷον παρὰ τά τινά οὐδ' ἄλλο τῶν ἐν τοῖς λόγοις οὐθέν.*

In particular chapter twelve deliberately includes the genus in the definition. When Aristotle says, 1037 b 13, *ἔστω γὰρ οὗτος* [sc. *ζῷον δίπουν*] *αὐτοῦ λόγος*, he is not apologizing for including *ζῷον*, but for the form of the definition as a whole, particularly for using *δίπουν* as the *εἶδος*, whereas it is only an *ἴδιον*. His meaning is that precision of definition is not necessary for the present argument, just as the geometer draws a figure which looks like a circle, and says, let this be a circle, *ἔστω οὗτος κύκλος*. It is not at all a question of two standpoints. Now throughout this chapter the genus is assumed to be in the definition; l. 29, *οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί.* 1038 a 3, *τοῖν δυοῖν δὲ τὸ μὲν*

*διαφορὰ τὸ δὲ γένος. οἷον τοῦ ζῴου δίπουν τὸ μὲν ζῷον γένος, διαφορὰ δὲ θάτερον.* l. 22 *ὅταν γὰρ εἴπῃ ζῷον ὑπόπουν δίπουν. . .* l. 31 *οἷον τὸν τοῦ ἀνθρώπου, λέγων ζῷον δίπουν ὑπόπουν.* But there is one passage in this chapter of which Neumark takes advantage, and understands it as teaching that the genus belongs to the matter and not to the form. This passage reads, ib. ll. 5 sqq. *εἰ οὖν τὸ γένος ἁπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν ὡς ὕλη δ' ἐστίν (ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὕλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν), φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος.* Now according to Neumark this statement is equivalent to saying that the genus belongs to the matter along with the body and is not to be taken into the definition, but this is not the meaning of the passage. The best proof that Aristotle does not intend to exclude the genus from the definition is that even after this remark, and after a similar remark, l. 19, *φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός,* he still uses *ζῷον* as part of the definition in his illustrations (22), *ὅταν γὰρ εἴπῃ ζῷον ὑπόπουν δίπουν* . . . and (30) *εἴ τις μετατάξειε τοὺς τοιούτους ὁρισμούς, οἷον τὸν τοῦ ἀνθρώπου, λέγων ζῷον δίπουν ὑπόπουν.*

The truth of the matter is that Aristotle is not relegating the genus to the matter in the sense that it belongs to the body, but in the sense in which I explained above. In fact this is the solution of the *ἀπορία.* The definition is one and not two, because the genus in it and the *εἶδος* are related as matter and form, which coalesce into one. The genus cannot therefore be excluded in reality from the definition, though it may be excluded verbally. The real definition is in the last *διαφορά,* just because the last *διαφορά* includes within it the genus; the genus has no existence outside of the *εἶδος,* it exists in the *εἶδος,* and naming the *εἶδος* you have already included the genus, not excluded it. This is the proper meaning of the passage, and the way in which it is understood by Alexander and Bonitz. Alexander says (p. 521, 10): *οὕτως τὴν ἀπορίαν λύσας . . . φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος, ὡς εἰ ἔλεγεν ὅτι φανερόν ἐστιν ὅπως τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν ἕν ἐστιν, ὅτι γένος ἐστὶ καὶ διαφορὰ ἤτοι ὕλη καὶ εἶδος. . . .*

In fact it is quite clear that the reason for omitting the genus is the same as that for omitting the proximate *διαφοραί,* and the

reason for the latter is not because they with the genus belong to the matter and have no place in the definition, but as Aristotle says, l. 20, *εἴπερ μὴ δεῖ πολλάκις ταὐτὰ λέγειν ἐν τοῖς ὅροις· περίεργον γάρ· συμβαίνει δέ γε τοῦτο· ὅταν γὰρ εἴπῃ ζῷον ὑπόπουν δίπουν, οὐθὲν ἄλλο εἴρηκεν ἢ ζῷον πόδας ἔχον, δύο πόδας ἔχον.* It is purely a matter of expression. *In fact* the genus is *not* omitted.

Bonitz's words are, p. 344, "Quod autem *in ipsa forma rei*, quae per definitionem describitur, *iterum materiam et formam distinguit*, perinde est intelligendum ac si in anima, quamquam ea est *ἐντελέχεια* corporis organici, tamen in ea ipsa *δύναμιν* et *ἐνέργειαν* distinguit. Et quod hic quidem genus materiae locum habere, ultimam vero differentiam ipsam esse rei substantiam dicit, a 19, quum alibi genus potissimum idque magis quam differentias aptum esse dicat ad definiendum quid sit res, cf. ad 4 extr., potest ea sententiae diversitas quodammodo vel tolli, ita ut nulla sit, vel certe excusari; etenim *primum* quidem in definitione ponendum est genus ut habeant differentiae cui inhaereant, sed *peculiaris* rei natura maxime ultima differentia definitur".

Now as to lines 31—33 of chapter ten, about which Neumark is so indignant. I must first make an admission. It seemed to me at the time that Neumark's rendering (p. 342 note), "Das Einzelding besteht, etc." was meant to cover the entire passage, and that the word *μέρος* was translated by "Einzelding" as if it were *τὸ κατὰ μέρος*. That is why I disdained to go into particulars, and expressed my astonishment by using an exclamation mark. I see now that I was mistaken, and as I had no business to make an error of this kind, I herewith make a sincere apology for the exclamation mark. But this does not make Neumark's interpretation any the less untenable. The fact is, he still renders inaccurately the accepted meaning of the passage. The lines in question are the most harmless lines ever penned by Aristotle, they are merely a summing up of what was already stated by Aristotle before, and contain no new ideas. They have nothing to do with lines 27—31, which Alexander says are parenthetical (p. 509, 12 *ταῦτα μεταξὺ παρενθεὶς πάλιν ἐπανατρέχει ἐπὶ τὸν τῶν μερῶν καὶ τὸν τῶν ὅλων λόγον*). But it makes no difference whether 27—31 are parenthetical or not.

every one who can see things straight can have no doubt that the passage *μέρος μὲν οὖν κτλ.* is resumptive, and is equivalent to 1034 b 32 sq. *ἢ πολλαχῶς λέγεται τὸ μέρος . . . εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων, ἔστι μὲν ὡς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἴδους λόγος . . .* and 1035 b 11 sq. *ὥσθ' ὅσα μὲν μέρη ὡς ὕλη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὡς ὕλην ὕστερα· ὅσα δὲ ὡς τοῦ λόγου καὶ τῆς οὐσίας τῆς κατὰ τὸν λόγον πρότερα. . . .* Let us recall once more the *ἀπορία* with which the chapter begins, *whether the λόγος of the parts of a thing must form a part of the λόγος of the thing.* Not a single word in this *ἀπορία* must be ignored. Aristotle says the only way to solve this *ἀπορία* is by knowing what you mean by *μέρος*. *μέρος* of what? You say *μέρος* of the thing. But what do you mean by thing? Do you mean the matter of the thing, or the form of the thing, or the whole of the thing? Do you mean by *μέρος μέρος of the matter of the thing*, or *μέρος of the form of the thing*, or *μέρος of the whole of the thing*? Now the lines in question merely tell us once more, in order to resume the discussion, that when we speak of a *part of a thing*, we may mean a *part of the form of the thing*, or a *part of the whole of the thing*, or a *part of the matter of the thing*. This is all the lines in question mean, and the proper translation is neither the one Neumark suggests for Bonitz (p. 428 of his reply), nor the one he gives himself (429), but the following, which Bonitz gives, "Teile gibt es also sowohl von der Formbestimmung (unter Formbestimmung verstehe ich das Wesenswas) als von dem aus Form und Stoff Zusammengesetzten als von dem Stoffe selbst". There is no question here whether matter is or is not a part of the thing or of the definition. There is nothing at all said in these lines about definition. These lines merely classify the uses of *μέρος*. Matter is not called *μέρος*, but it is said that matter may *have* a *μέρος*. If the human body is the matter, half the body would be a *μέρος* of the matter, so would a finger or a leg. It therefore makes no difference what Aristotle means here by *ὕλη*. No one claims that he means here *πρώτη ὕλη*, he means in the case of man, his body, or flesh and blood. If Neumark realizes

this, he will realize that his entire discussion on pages 428—432 is irrelevant.

The *σύνολον* in these lines is the same *σύνολον* as is found elsewhere, and is described exactly as it is every where else (l. 29, *σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης*; ch. 11, 1037 a 30, *ἡ . . . οὐσία ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία*). There are no doctrines on the nature of the definition to be derived from this sentence. The application of the analysis of *μέρος* as given in this sentence is found in the sequel, and that tells us again that only the parts of the form (*τὰ* [sc. *μέρη*] *τοῦ εἴδους μόνον*) are parts of the definition, not, as Neumark has it, page 430 of his reply, "Nur die Artformen für sich". As to Bonitz's interpolation I agree with Neumark that the words *καὶ τῆς ὕλης* are badly needed for two reasons. First, the word *αὐτῆς* is superfluous without them, and second, it will be noticed in the other two passages which I quoted above, viz. 1034 b 32 sqq. and 1035 b 11, either all three are given, matter, form, and the composite, or if one is left out, as in the second passage, it is the composite that is left out, not the matter, and the reason is easy to see. The solution of the *ἀπορία* depends upon whether we speak of a part of the matter, or a part of the form. A part of the *σύνολον* is really a part of the matter, as for example, brass, which Aristotle calls a part of the *σύνολον* 1035 a 6, *τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκός*. For these two reasons, leaving Asclepius aside, it is extremely likely that the second *καὶ τῆς οὐσίας* fell out by homoioteleuton (thanks to Neumark for the suggestion). But we must not forget that if it did fall out it must have done so very early, for not only are there no mss. containing it, but Alexander did not have it in his text either. This is very clear, for he is in the habit of quoting the actual words of Aristotle with no change at all, or a very slight change. Here he quotes them, *μέρος μὲν οὖν ἐστι καὶ τοῦ εἴδους ὥσπερ καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους*. It is clear therefore that he did not have the additional words, and it is for this reason that Bonitz lays so much stress on the evidence of Asclepius. But what concerns us at present is that according to the accepted translation, which is the only correct one, there is no difference in reality whether the words in question are supplied or not. It is purely a question

of philology. Just as in 1035 b 11 sq. Aristotle left out in his enumeration the μέρος of the σύνολον, he might have left out here μέρος of the matter, letting the σύνολον stand for both itself and the matter. Neumark must have the additional words, which were not in the text of Alexander.

In reference to Neumark's interpretation of chapter eleven, I have not much to add to what I said in my original criticism, pages 469—470. The reader who has followed the preceding discussion of chapter ten will not be surprised to find that in chapter eleven Aristotle does not say anything which is opposed to chapter ten. Nay he will find that the words, 1037 a 5, δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου κτλ., agree with the passage in chapter ten, 1035 b 14 sq., beginning, ἐπεὶ δὲ ἡ ζῴων ψυχὴ . . . ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι κτλ., which was discussed above. He will see that in both these passages Aristotle speaks of the soul, including the "Lebensprinzip", as the οὐσία of ἄνθρωπος as well as of ζῷον, whether taken in the concrete or in the general sense. Cf. l. 9, ὥσπερ τὸ καθόλου [τε] καὶ τὸ καθ' ἕκαστον and Alexander's remark ad loc. page 516, 2, εἰ δὲ ἁπλῶς ἡ ψυχὴ ἥδε καὶ σῶμα τόδε. τουτέστιν εἰ δέ τις τὴν τοῦ Σωκράτους ψυχὴν οὐκ εἶδος τοῦ Σωκράτους λέγει ἁπλῶς, ὡς ἔχει ἡ καθόλου ἀνθρώπειος ψυχὴ πρὸς τὸ καθόλου ἀνθρώπειον σῶμα, ἕξει καὶ ἡ καθ' ἕκαστα πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον κτλ. This will show that the contrast between animal in general and the different species of animal, which Neumark finds expressed in chapter ten in the passages beginning line 14, ἐπεὶ δὲ ἡ ζῴων ψυχὴ κτλ. and line 27, ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος, does not exist. In both the soul is the οὐσία, and hence the subject of the definition. Furthermore in chapter eleven the contrast is not altogether between natural and artificial things as Neumark makes it. In the very beginning of the chapter Aristotle wants to indicate that it is sometimes difficult to decide whether certain parts of the thing are parts of its matter or parts of its form. To make this clear he takes an illustration from an artificial thing, a brass circle. Here he says there is no difficulty in deciding that brass belongs to the matter of the circle, and not to its form. The reason it is so easy to see this, is because

we actually see circles of other materials also, viz. stone and wood, which shows that the essence of circle is independent of brass. But in cases where the object never appears in different materials, but always in the same, we are apt to mistake the matter for form, as for example in man, flesh and bones are the only material in which man appears, yet it is clear that flesh and bones do not belong to the form, but to the matter, just as the brass of the circle would be none the less matter even if all circles were of brass. The moral of this remark is that we must be careful not to be misled by the constancy of the material of a given thing, and mistake it for form. On the other hand it would be just as mistaken to go to the other extreme, and because of the instances just cited, namely brass and stone in circle, and flesh and bones in man, which are undoubtedly matter, to relegate everything to matter which is not purely abstract and ideal, as some Pythagorean Platonists are wont to do. These say that in circle and triangle everything is matter except the fundamental number at the basis of these figures. Even such essential elements of circle and triangle as their linear form and their extension are relegated to matter and set alongside of brass and stone in circle, and flesh and bones in man. This, Aristotle thinks, is going too far, and is not legitimate, because it leads in the end to identifying all things, which is absurd. When further on in the chapter Aristotle argues that man is a sensible object and cannot exist (*ἐνδεχόμενον εἶναι* (27); *ὁρίσασθαι* (29) must be understood in the same sense, cf. Alexander a d l o c.) without sensible and functioning limbs, he is arguing still against these Platonists who believe in the existence of the Idea apart from matter. It will now be clear, I hope, that in chapter eleven Aristotle does not speak directly of "Lebensprinzip" at all, anymore than in chapter ten, or in chapters four and five, but that so far as it may be involved in the argument it is understood in all these chapters to belong to the form and not to the matter, and hence to be included in the real definition. All this, as the reader will see, is the exact opposite of the views of Neumark.

§ 27. **Chapter 12: —**

Here the matter becomes even more serious than before. Neumark seems to see that he is wrong, but he will not admit it, and in order to cover his mistakes he becomes positively disingenuous, and

resorts to his favorite method of throwing dust and mud, the former in the eyes of his reader, the latter at his opponent. His main excuse seems to be that he had no reference to that part of the chapter which I claim he misinterpreted. I say (page 470), "The last part of chapter twelve Neumark does not understand, and what he says of it (page 345) is inaccurate and meaningless". Neumark defends himself by saying (page 417), "Er sagt, ich hätte den l e t z t e n Teil des Kapitels nicht verstanden, aber ich gebe nur den Inhalt bis zum Schlusse von 3 an, und erkläre das übrige als für die Diskussion der Metaphysik irrelevant. H. war also nicht in der Lage, zu sehen, welchen Teil des Kapitels ich exzerpiere". Now let us see whether this is true. Neumark cites according to the paragraphs of the Paris edition of Didot, and says in the above quotation that he gives the contents of the chapter o n l y t o t h e e n d o f p a r a g r a p h t h r e e, i. e. to the words *τὸ μὲν ζῷον γένος, διαφορὰ δὲ θάτερον*, 1038 a 4. Following are the words in his book (page 345): "Aristoteles .... zitiert die ... Frage: Wie komme ich durch Einteilung dazu, zu sagen: 'Der Mensch ist ein zweifüßiges Lebewesen', und nicht vielmehr: 'Der Mensch ist ein Lebewesen u n d ein zweifüßiges Wesen'? Im Anschluß an die nähere Explizierung dieser Frage (1—3), geht dann Aristoteles auf das Verfahren der Definition durch Einteilung ein. Es besteht darin, stets den letzten Artunterschied herauszufinden, der zusammen mit dem Gattungsbegriff die Definition ausmacht. Den letzten Unterschied aber findet man am leichtesten, wenn man die Merkmale eines Einzeldings aufzählt, wie: 'Der Mensch ist ein zweifüßiges, füßiges Lebewesen'. Daran knüpft Aristoteles einige sprachliche Bemerkungen, um zuletzt darauf hinzuweisen, daß die Frage dieses Verfahrens für uns nicht so wichtig ist, da die logische Ordnung in der S p r a c h e mit der Ordnung des Seins nicht notwendig übereinstimmen müsse. ' Unser Problem erfährt somit schließlich nur eine geringe Komplikation." Then in the foot note 2: "3—9. Das ist der Sinn des Schlußsatzes *τάξις δ' οὐκ ἔστιν. . . .*"

Now apart from the content of this quotation, it is clear from Neumark's own references that the part he discusses is exactly the l a s t part of the chapter from paragraph 4 on (Didot's edition), i. e. lines 5 sqq. of Bekker. For the words, "Geht d a n n Aristoteles", seem to refer to that which f o l l o w s the unfolding of the

question in paragraphs 1—3, and at the end of the quotation he refers in a foot note to paragraphs 3—9. But we need not lay so much weight perhaps on external evidence. Let us examine the contents of the above passage. He says Aristotle examines the process of definition by division. True, this begins in paragraph 3, 1037 b 27—1038 a 4. Neumark continues, It (the process of division) consists in always finding the last specific difference, which together with the genus makes the definition. Now the term, "last difference", does not occur in paragraph 3. This does not occur until later, paragraph 5, 1038 a 9, ἀλλὰ μὴν καὶ δεῖ γε διαιρεῖσθαι τὴν τῆς διαφορᾶς διαφοράν κτλ., and particularly paragraph 6, ib. 16, καὶ οὕτως ἀεὶ βούλεται βαδίζειν ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα, and not until paragraph 7, ib. 19, do we have the term τελευταία διαφορά. Neumark continues, "But the last difference may be found most easily by enumerating the attributes of the thing, for example, 'Man is a two-footed footed animal'". This is the sentence to which I objected, and said it was both inaccurate and meaningless. It is inaccurate because Aristotle nowhere in the chapter says, *that the last difference may be found most easily by enumerating the attributes of the thing.* All the discussion about the last difference occurs in the latter part of the chapter, paragraph 5, 1038 a 9 sqq., and there Aristotle tells us that we *must be very careful how we subdivide our difference into its succeeding differences.* The last difference is *not* found most easily by just enumerating the attributes of the thing. Aristotle says distinctly that you must *not* divide ὑπόπουν into πτερωτόν and ἄπτερον, but into σχιζόπουν and ἄσχιστον, and later again that the last difference can be gotten at only by dividing each difference into its own succeeding differences, if you divide it any way, as for example if you divide ὑπόπουν into λευκόν and μέλαν, you will get no last difference, and no unity in the definition. This will show too why I called Neumark's statement meaningless, for it leads us nowhere. A thing has an infinite number of attributes. Enumerating the attributes, if we are not told *how* to do it, is a stupid process, which may never give us the last difference, and we should never know it if we had it. That is why I said about Neumark's remark, "To leave it out would have been better",

and also that Aristotle "says something quite different, and more worth saying". But the climax of misapprehension and topsy-turviness is reached when Neumark illustrates the wise remark just discussed by the example, "Man is a two-footed footed animal!" Now in the first place where did Neumark get this example? He claims that the sentence quoted above, containing this example, which I criticised, is concerned with paragraph 3, but the example is found in paragraph 9. In paragraph 3 no such example is given. The example given there is *ζῷον δίπουν ἄπτερον*. Did Neumark's eye wander by accident from paragraph 3, with which alone he was concerned, to paragraph 9 and the other paragraphs in its neighborhood, in which there is really a discussion of the last difference? It would really seem as if his attention was somewhere else when he wrote that sentence, for the example is the most unfortunate that Neumark or anybody else could have chosen to illustrate the process of finding the last difference. It is really a good example to show that "enumerating the attributes" is a v e r y p o o r way of finding the last difference, for in saying "Man is a two-footed footed animal", we are "enumerating the attributes" of animal, to be sure, but we are going backwards. After two-footed, if this is not the last difference, and in fact it is not, for a chicken is also a two-footed animal, the proper division would be *πτερωτόν* and *ἄπτερον*, winged and wingless, of which *ἄπτερον* is the one we want. Aristotle does use *ζῷον δίπουν ὑπόπουν* as an illustration in connection with the last difference. But how does he use it? He says the last difference includes all the differences preceding it, and they need not be named in the definition, and this is evident if we transpose the terms in the definition of man, and instead of saying *ζῷον ὑπόπουν δίπουν* we say *ζῷον δίπουν ὑπόπουν*. We see now that *ὑπόπουν* after *δίπουν* is unnecessary, for one cannot have two feet without having feet. But there is no order in *οὐσία*, *οὐσία* has no prior or posterior within it, hence the attribute *ὑπόπουν* is just as superfluous before *δίπουν* as it is evidently after *δίπουν*.

Now let the authorities, Alexander and Bonitz, have the floor, to remove the last vestige of a doubt, if there is such in any body's mind, that Neumark is wide of the mark in his entire understanding of the chapter. This will at the same time serve the purpose of ans-

wering some of Neumark's criticisms of my mode of conceiving the argument of Aristotle.

Alexander, p. 522, 30, *τὸ δὲ τὸν ὁρισμὸν ἐκ τοῦ γένους εἶναι καὶ τῆς τελευταίας διαφορᾶς* [this comes long after paragraph 3] *δῆλον ἂν εἴη, φησί, καὶ ἄν τις μετατάξῃ τοὺς τοιούτους ὁρισμούς, οἷον τὸν τοῦ ἀνθρώπου λέγων ζῷον δίπουν ὑπόπουν· περίεργον γὰρ τὸ ὑπόπουν τοῦ δίποδος λεχθέντος· ἐν γὰρ τῷ δίποδι ἔνεστι τὸ ὑπόπουν. ἵνα δὲ μή τις λέγῃ ὅτι διὰ τὸ δεῖν τάξιν τινὰ ἔχειν τὰ ἐν τῷ ὁρισμῷ καὶ τὸ μὲν δεῖν πρῶτον τάττεσθαι τὸ δὲ μετὰ τοῦτο καὶ ἑξῆς, ἐπὶ τούτῳ συνέβη τὸ περίεργον, ἐπήγαγε τὸ τάξις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐδὲ διὰ τοῦτο συνέβη τὸ ἄλογον . . . ἀλλ' ὅτι ἤρκει ἡ τελευταία διαφορὰ μετὰ τοῦ γένους εἰς τὸ εἶδος καὶ τὴν οὐσίαν, καὶ οὐκ ἔδει τὸ ὑπόπουν παραλήφεσθαι.*

Bonitz, p. 346: "Superfluum esse, alias praeterea adsciscere, facile apparet (*δῆλον δ' ἂν εἴη κτλ.* a 30), si quis notas notionis in alium transposuerit ordinem, veluti non *ζῷον ὑπόπουν δίπουν* sed *ζῷον δίπουν ὑπόπουν*. Atqui ita transponere notas licet, quoniam *τάξις οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ* a 33. In *invenienda* quidem notione certo quodam ordine a summo genere ad inferiora descendendum est... ad ipsam *notionem* definiendam non pertinet illud dignitatis discrimen, ut unum prius sit alterum posterius."

Neumark's other arguments in connection with the place of the genus in the definition I have already answered in discussing chapters ten and eleven. There is only one other remark I wish to make in this connection, which will also apply to many other passages in Neumark's reply, namely that I wish to deny most absolutely any intention of supressing words or phrases or sentences in quoting the text of Aristotle or of Neumark's book for the purpose of making my criticisms plausible. I would be the first to regard such a process as most contemptible and unworthy of a scholar. Whenever I omitted anything, and in the nature of the case I had to omit a good deal, it was because I considered it unessential, and if Neumark insists on its importance, it is because of his misunderstanding, or else it is merely to throw dust.

The passage H 3, p. 1043 b 17, *ποιεῖται τόδε, γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων*, is not important enough to wrangle about. It seems to me that the two expressions are identical in construction,

that just as τὸ ἐκ τούτου is subject of γίγνεται so is τόδε subject of ποιεῖται, and the thought is also the same except that one expression refers to ποίησις, artificial production, the other to natural γένεσις, and the two expressions correspond to the two verbs ποιεῖ and γεννᾷ immediately preceding, τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ.

§ 28. **H. 4, p. 1044 a 20:** —

γίγνονται δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ. Here again Neumark's unwonted sensitiveness to Greek grammar has played him false. I agree that one must be sensitive to the niceties of language, if one undertakes to interpret an author, especially if one ventures to oppose the best authorities, but one must be quite sure that one has such a sense before relying on it and speaking in its name. Now in the present instance I maintain just as stoutly as Neumark that the phrase above quoted can have only o n e of the two meanings in dispute, but this meaning is not the one for which Neumark is fighting.

To begin with, and leaving all context aside the phrase ὕλη τοῦ α, the ὕλη of a, in Greek or in English, or in any other language, means most naturally the matter at the basis of the object a. Thus brass is the ὕλη of the ἀνδριάς, ὕλη τοῦ ἀνδριάντος, i. e. the statue h a s the ὕλη brass. Hence γίγνονται πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ means also there are many matters of the same thing, i. e. the same thing may have many matters. The term ὕλη is always used as the matter which is at the basis of a product, and not as coming from anything. When Aristotle wishes to express genesis of a thing out of something he does not use ὕλη for the thing which arises, but for the thing f r o m which the thing comes, and not the genitive of the thing from which anything comes but the preposition ἐκ with the genitive. All this can be illustrated by any number of quotations, but there is no need of going beyond the present chapter. ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου means all things come f r o m the same thing, as their ὕλη. ἴσως δὲ ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ means that γλυκέα, λιπαρά, πικρά, come f r o m the same ὕλη. φλέγμα ἐκ τοῦ λιπαροῦ καὶ γλυκέος . . . τὸ λιπαρὸν ἐκ τοῦ γλυκέος, ἐκ δὲ χολῆς τῷ ἀναλύεσθαι . . . διχῶς γὰρ τοδ' ἐκ τοῦδε . . . ἐκ ξύλου καὶ κιβωτὸς καὶ κλίνη . . . ποίων οὐκ ἂν

*γένοιτο ἐκ ξύλου . . . οὐ γὰρ ποιήσει πρίονα ἐξ ἐρίου ἢ ξύλου . . . ἐνδέχεται ἐξ ἄλλης ὕλης ποιῆσαι.*

On the other hand *ἔστι τις οἰκεία ἑκάστου* means there is a proper or peculiar matter f o r each thing, not it comes f r o m each thing. *φλέγματός ἐστι πρώτη ὕλη τὰ γλυκέα* means that the sweet is the *ὕλη* o f *φλέγμα*, not that it comes f r o m *φλεγμα*; *χολῆς δὲ τὰ πικρά* is another example. *ἐνίων δ' ἑτέρα ἡ ὕλη* means that some things h a v e a different *ὕλη*, not that a different *ὕλη* comes f r o m some things. So here *γίγνονται δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ* means there are several matters of the same thing. i. e. the same thing has more than one matter, *ὅταν θατέρου ἡ ἑτέρα ᾖ*, when one of these several matters is the matter of the other. So much for the pure philology of the thing. Surely Neumark was not misled by the word *γίγνονται*, as if it must mean many matters a r i s e , for he could not have forgotten what he said of me for insisting that *ἐγίγνετο* in the phrase *οὐδ' ἄν ποτε* . . . *ἐγίγνετο τόδε τι* must mean "would b e c o m e", and not "would b e". On that occasion Neumark was kind enough to say, page 410, "Das hat er (sc. H.) seiner äußerst mangelhaften Kenntnis des Griechischen zu verdanken. *γίγνομαι* heißt beides".

If linguistic analysis has thus shown us what the phrase would mean naturally, the context leaves no further doubt possible that the correct meaning is as I gave it. Aristotle begins by making the statement that even though ultimately there is one prime matter from which all things come (this is an established fact now with Aristotle, which he does not have to prove, and in fact does not prove here, or say anything further about it in this chapter), still every thing has its own proper matter, and he gives an example, phlegm has as its proper matter the sweet or the fat, gall has as its proper matter the bitter, or something else of the sort. But this does not militate against the established fact of one primary matter for all things, for these various proper matters just mentioned come from the same matter ultimately ["*ἴσως* non dubitantis est, sed modeste asseverantis" — Bonitz ad A, 5, 987 a 26]. Now he says some thing else. Not only has a thing its proper matter but there may be several proper matters of the same thing, not simultaneously, however, but so that one of these is the matter of the other, thus both the fat and the sweet are matters of phlegm, but in such a way that the sweet

is the matter of the fat. Phlegm may in fact still have a third matter, namely gall, but this not in the regular progress of nature, for gall is ahead of phlegm. Gall can be said to be the ὕλη of phlegm in an indirect way, by first being resolved into the πρώτη ὕλη, and then in the regular progress of nature pass through the sweet and the fat, and finally become phlegm. Now comes still a third point, namely the same matter may become the material of different things, if the efficient cause is different. Wood may be the matter of a chest as well as of a bed, the art is different in the two cases. In some cases this is impossible, for example a saw cannot be made out of wood or out of wool. It needs a different matter from a bed or a garment. When the same product can be made from more than one material, the efficient cause, in the sense of the art, must be the same. For when both the matter is different and the art is different, the product too would be different.

The matter is quite clear now. Aristotle is not at all trying to prove at this late hour that there is such a thing as a prime matter for all things, he is speaking here of the qualifications of this doctrine, which, however, are not incompatible with it. Neumark, however, has no confidence either in my Greek or in my understanding, I will therefore call in as witnesses such reliable persons as Alexander and Bonitz. I shall first quote Bonitz's German translation, which reads, "Mehrere Stoffe desselben Dinges ergeben sich dann, wenn der eine der Stoff des andern ist".

Alexander, p. 556, 16: *καίτοι δὲ εἰ καὶ ἔστιν ἑκάστου οἰκεία τις ὕλη, ὅμως συμβαίνει πλείους ὕλας εἶναι τοῦ αὐτοῦ, ὅταν ἔστι τῆς ὕλης ὕλη, οἷον εἰ ἐκ τοῦ γλυκέος ἐστὶ τὸ λιπαρόν, ἐκ δὲ τοῦ λιπαροῦ τὸ φλέγμα, τοῦ φλέγματός εἰσιν ὕλαι δύο, τὸ μὲν λιπαρὸν προσεχής, τὸ δὲ γλυκὺ πορρωτέρα.*

Bonitz, Commentary p. 371, "Sed etiam peculiares materiae plures possunt eiusdem rei esse..." In view of all this what shall a serious student think of Neumark's judgment, and in particular of his intellectual honesty and common courtesy? It is conceivable that a person may be mistaken, and it is conceivable also that one may be so blinded by preconceived notions as to refuse to listen to reason. But when one points out an error, it is, to say the least, the duty of the person so charged to consult authorities, and in case they prove to be against him and he can nevertheless not accept

their views, deliberately and frankly to say in defending himself that even though the authorities are all on the other side, he must nevertheless differ with them, and give his reasons. We have seen in the present instance that the very best authorities agree with my translation and not with Neumark's. I have not Schwegler by me, but have not the least doubt that he and Kirchmann and every other translation or commentary worth its salt agree with Alexander and Bonitz. Now what does Neumark do when I call his attention to the error and suggest the correction? I will quote his words, for I think this conduct on the part of one who pretends to scholarship most unworthy. These are his words (p. 420): "Zur Stelle VII, 3, 2, *γίγνονται δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ* . . . übersetze ich Seite 353: 'Es können nämlich viele (verschiedene Natur-) Stoffe aus einem und demselben entstehen, sofern einer aus dem andern wird . . .' H. orakelt: This means rather that the same thing may come from more than one matter, as is also clear from the examples. Das ist barer Unsinn. Gesetzt die Beispiele sprächen für den Gedanken, den H. hier gefunden zu haben glaubt, wie in aller Welt will er dies in diesen Satz hineinbringen? [Then comes a linguistic (save the mark!) argument, and then] Wenn die beigebrachten Beispiele wirklich für das Gegenteil sprächen, dann hätten wir es mit einer hoffnungslos schwierigen Stelle zu tun, was uns aber noch keineswegs gestatten würde, zu einer Übersetzung unsere Zuflucht zu nehmen, für die ein Tertianer gewiß sitzen bleiben müßte." So Bonitz and Alexander had not the knowledge of Greek grammar possessed by a "Tertianer"! And David Neumark surpasses them both! Again, page 421, "Aber davon zu sprechen, daß diese unmögliche Übersetzung sich aus dem Zusammenhang ergibt, ist die reine Verständnislosigkeit. H. hätte nur . . . und jedem, auch dem des Griechischen unkundigen Leser, wäre es sofort klar geworden, daß H. sich auf dem Holzwege befindet".

Only one of two alternatives is possible, either Neumark did not consult any authorities, and in that case what right, moral or scientific, has he to abuse one who did consult them? Or Neumark did look up the authorities. In that case he found they were on my side. What name shall we then give to such disingenuous modes of literary discussion?

§ 29. **H. 6, p. 1045 a 30 sq.: —**

> *τί οὖν τούτου αἴτιον τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις; οὐθὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ.*

To understand this we must not forget that the *ἀπορία* here is, what is it that makes the definition a unity? Aristotle tries to solve the problem as begun in Z 12, by reference to the concepts matter and form, or potentiality and actuality. In order to make his solution clear Aristotle distinguishes between the question of u n i t y, and the related but different question, what it is that c a u s e s the potential object to become an actual object. The latter question is answered by Aristotle's statement that there is no other cause except the efficient cause why a potential sphere becomes an actual sphere. The efficient cause is in this case an external agent, the artisan, as Alexander says, page 561, 35, *τὸ δὴ [ἐν] ποιῆσαν τὴν δυνάμει οὖσαν ὕλην τόδε τι ἐνεργείᾳ γενέσθαι ὃ ἦν δυνάμει, οἷον τὸν χαλκὸν δυνάμει ὄντα σφαῖραν ἐνεργείᾳ γενέσθαι σφαῖραν ὁ τεχνίτης ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἕτερον* [ἐν om. S: del. Bonitz]. Our question is different, we want to know what it is that makes the u n i t y of the potential and actual, of matter and form. The answer to this is, there is no need of looking for such a cause, the cause lies in the nature of potential and actual respectively. The *τί ἦν εἶναι* of each is such that when the form joins the matter the two form a unit. The fault with Neumark is that he does not distinguish between these two questions, nay, he purposely identifies them in order to make form in the Metaphysics the principle of becoming in contradistinction from the Physics, where *στέρησις* is according to him the motive principle. I have already given my own view of this matter in a former discussion. My interpretation of these lines is based upon Bonitz. Alexander understands the last words somewhat differently, referring *ἑκατέρῳ* not to potential and actual, but to "man" and "sphere", the examples which Aristotle uses, and not being quite certain in the interpretation of the words *ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ*, and to me not very clear. Bonitz's German translation of the lines quoted at the head of this discussion reads: "Dafür nun, daß das

dem Vermögen nach seiende der Wirklichkeit nach ist, ist da, wo ein Werden stattfindet, nichts anderes als das Hervorbringende Ursache. Denn dafür, daß die Kugel dem Vermögen nach Kugel in Wirklichkeit ist, gibt es keine andere Ursache, sondern dies war eben das Wesenswas für ein jedes von beiden."

His commentary page 375 reads: "Omittenda igitur Platonica explicandi ratio ... et ea utendum distinctione, de qua quummaxime disputamus..., materiae et formae; eam si adhibuerimus distinctionem, omnis et difficultas et dubitatio evanuit... Etenim in rebus singulis et concretis, quae fieri possunt et interire, a 31, ut c o e a t cum materia forma, non alia quaerenda est causa nisi causa motrix, *παρὰ τὸ ποιῆσαι* a 31, b 22 (cf. phys. III 2, 202 a 7: *ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ, ᾗ κινητόν*); u n i t a s ipsa materiae et formae ne eget quidem ulla explicatione, *ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ* (int. *τῇ ὕλῃ καὶ τῇ μορφῇ*) a 33, i. e. materiae sive potentiae natura in eo cernitur, ut ad formam et actum transeat, formae vicissim et actus ea est natura, ut materiam definiat vel potentiam compleat".

§ 30. **ib. 35:** —

> *ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή. καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.*

In these words we have the conclusion of the solution of the *ἀπορία*, viz. what it is that makes the d e f i n i t i o n one. What came before had reference to the concrete thing, consisting of matter and form in the true sense of those terms, which Aristotle used as an illustration to show that matter and form always constitute a unity by their very nature. Now he applies the results of the illustration to the definition, which in reality contains t h e f o r m o n l y, but within which the genus stands to the species in the relation of matter to form, and hence is a u n i t. As an example of a definition he now chooses instead of *ζῷον δίπουν* the definition of circle, *σχῆμα ἐπίπεδον*. Now the reader of Aristotle who knows any thing at all about geometry, knows exactly what is meant by *σχῆμα ἐπίπεδον*, and knows at the same time

that it is not an exact or complete definition of circle, any more than *ζῷον δίπουν* is an exact or complete definition of man. Aristotle made his apology once in Z 12 for *ζῷον δίπουν*, and the intelligent reader will apply the same apology to *σχῆμα ἐπίπεδον*, viz. *ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος*. *σχῆμα ἐπίπεδον* means "plane figure", in German "ebene Figur". The definitions of "plane" and "eben" are the same for Aristotle and Eudoxus and Hippocrates and Euclid and ordinary elementary geometry to-day. If we look upon *σχῆμα ἐπίπεδον* as an incomplete definition, all goes smoothly *σχῆμα* is the *πρῶτον γένος* like *ζῷον*, and *ἐπίπεδον* is a difference like *δίπουν*, though not the last difference, and while *σχῆμα ἐπίπεδον* includes all other plane figures beside circle, as *ζῷον δίπουν* includes all two-footed animals beside man, this looseness does not matter for the present argument. *σχῆμα* does stand in the relation of matter to *ἐπίπεδον*, for *σχῆμα* is potentially any one of many figures, *ἐπίπεδον* limits *σχῆμα* to p l a n e figures, and in so far actualizes it. Now Neumark's mistake in the matter was that not knowing that *σχῆμα ἐπίπεδον* is a technical phrase in geometry, the meaning of which is quite definite, he took it for a complete definition of circle, thinking the context called for such, and naturally the blunders followed. Neumark h a d to find in *ἐπίπεδον* the concept of circle, which is that all the points of the circumference are equidistant from the centre. But *ἐπίπεδον*, whether as noun or adjective, n e v e r has that meaning. Neumark might have seen this from the very passage in the Rhetoric III, 6, which he quotes (page 425) *τὸ λόγῳ χρῆσθαι ἀντὶ ὀνόματος, οἷον μὴ κύκλον, ἀλλ' ἐπίπεδον τοῦ ἐκ τοῦ μέσου ἴσον* ..., which shows that to get the definition of circle, *ἐπίπεδον* is not sufficient, you have to add *τὸ ἐκ τοῦ μέσου ἴσον*. But Neumark is so blinded by the desire to hold on to his blunders that he exclaims triumphantly: "Also beinahe wörtlich meine Definition", as if I objected to his definition of circle. The definition of circle is found in every school boy's text book, why should I object? I objected to Neumark's misunderstanding of *ἐπίπεδον*, and the passage of the Rhetoric shows I am right and Neumark is wrong. *τὸ ἐκ τοῦ μέσου ἴσον* is not a definition of *ἐπίπεδον*, it is a qualification of it, adding the peculiar concept of circle, which *ἐπίπεδον* alone does not contain, except as any other genus contains potentially all its species. It

is extremely difficult to hold one's patience in discussing this matter. Neumark's "argument" on pages 422—427 of his reply is the most irrelevant and absurd bit of writing I have ever had the privilege of reading, and this without exaggeration. And all to what end? Simply because Neumark will not admit that he made a blunder. If I had known that the adage, "a hint to the wise is sufficient", does not apply to Neumark, I should surely not have contented myself with such a hint in the conclusion of my criticism. But how was I to know? I thought that after the hint Neumark would consult authorities or inquire of those who know, and find the truth and his error. But he did nothing of the sort. His mind was bent on maintaining his ground by fair means or foul. To be sure he could not in this case consult the commentators, such as Alexander and Bonitz, for he would not find a word there on the subject, and naturally so, for there is no difficulty. Every reader of Aristotle is supposed to be familiar with the elements of geometry and its ordinary concepts. But he might have inquired. Neumark, however, prefers to follow a different method, a favorite method of his. He abuses his opponent. In the present instance he indulges in the art of guessing as to how I came to say what I did, and why I did not say more. The real reason does not occur to him, for it would be very uncomplimentary to his self-confidence and overweening pride. So he guesses that — well I think I had better quote his own words, the insinuations are simply indecent, and unworthy of a scholar. This is what he says page 423: "Ferner: H. nimmt gar keine Stellung zu meiner Interpretation der Stelle, warum?... Es scheint sich so zu verhalten: H. fand in der von ihm benutzten Übersetzung (wo er auch das Euklides-Zitat gefunden haben mag; s. w. u.) eine von der meinigen abweichende Interpretation der Stelle. Genau, worum es sich handelt, und worin die Differenz besteht, wußte er offenbar nicht, auf den Fund verzichten wollte er nicht, er stilisierte daher seinen Angriff so unbestimmt als möglich. Er will sich nach keiner Richtung hin fest engagieren. Alles bleibt hübsch offen. Und sollte sich Neumark, so dachte sich offenbar H., endlich entschließen, diese 'Kritik' einer Erwiderung zu würdigen, so werde er schon aus der Antwort entnehmen können, worum es sich eigentlich handelt, dann werde er schon lavieren können. Er hat sich geirrt. In dem

wenigen, das er gewagt hat, hat er zur Genüge bewiesen, daß er wie ein Blinder im Dunklen herumtastet."

These insinuations are really too contemptible to deserve an answer. But I shall answer them. I did not either in this passage or in any other depend upon translations, and used them either not at all, or very sparingly. I did use very diligently the original text of Aristotle and the commentaries of Alexander, Simplicius, and Bonitz. Now and then I also consulted Zeller, von Hertling, Baeumker, Schwegler, Philoponus, Themistius, etc. If Neumark instead of using three translations had consulted the Greek commentators and Bonitz and Schwegler diligently and modestly, he would not have gotten into trouble. In the present passage I used no translation whatsoever, and did not find the Euclid citation anywhere outside of Euclid, nor did I see any reference to it anywhere. The reason I cited Euclid, I could have proved my point from Aristotle just as well, is because I wanted to make it clear that the terms σχῆμα ἐπίπεδον are used here in their technical mathematical sense, and do not allow of being twisted out of their definite meaning. That σχῆμα ἐπίπεδον does not represent the definition of circle is clear from the examples which Neumark himself has collected. Thus in M 4, p. 1079 b 5, we read οἷον ἐπ' αὐτὸν τὸν κύκλον σχῆμα ἐπίπεδον καὶ τὰ λοιπὰ μέρη τοῦ λόγου. Strangely (?) enough Neumark omitted the spaced words, which show that σχῆμα ἐπίπεδον requires some more elements to make it a definition of a circle. Alexander ad loc. supplies the parts which are needed, σχῆμα ἐπίπεδον, ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχόμενον, πρὸς ἣν ἀφ' ἑνὸς τῶν ἐντὸς τοῦ κύκλου σημείων πᾶσαι αἱ προσπίπτουσαι ἴσαι ἀλλήλαις εἰσίν. This should have shown Neumark that his description of "eben bleibt" [I will add the word "bleibt", if Neumark thinks it will help him. I did not omit it intentionally, because it is quite indifferent to my argument whether it is there or not], "d. h. sich in eine Linie schließt, an der jeder Punkt von einem gegebenen Punkte innerhalb der Umschließung gleich weit entfernt ist", is drawn from his own imagination. ἐπίπεδον never has that meaning. Again the close of the same chapter, ὥσπερ τὸ ἐπίπεδον φύσιν τινὰ ἣ πᾶσιν ἐνυπάρχει τοῖς εἴδεσιν ὡς γένος, shows clearly that ἐπίπεδρο cannot be the last difference or species of circle. To these

examples given by Neumark himself may be added the passage in De Caelo, II, 4, p. 286 b 13 sq., *ἅπαν δὴ σχῆμα ἐπίπεδον ἢ εὐθύγραμμόν ἐστιν ἢ περιφερόγραμμον, καὶ τὸ μὲν εὐθύγραμμον ὑπὸ πλειόνων περιέχεται γραμμῶν, τὸ δὲ περιφερόγραμμον ὑπὸ μιᾶς. ἐπεὶ δὲ πρότερον τῇ φύσει ἐν ἑκάστῳ γένει τὸ ἓν τῶν πολλῶν καὶ τὸ ἁπλοῦν τῶν συνθέτων. πρῶτον ἂν εἴη τῶν ἐπιπέδων σχημάτων ὁ κύκλος.* It is quite clear now that Aristotle uses the phrase *σχῆμα ἐπίπεδον* in the same sense as Euclid and every body else. The only conclusion to be drawn then is that in the present passage Aristotle is using a loose description in place of a definition, and all Neumark's casuistry is quite useless.

§ 31. I hope I have now fully justified my original criticism of Neumark's Aristotelian chapter in the first volume of his history of Jewish Philosophy, if there was a doubt hitherto in the minds of those able to judge. That Neumark cannot take objective criticism gracefully and must needs reduce the matter to the low level of personal abuse and mean insinuation is to be regretted. But since he has forced me to go into the subject at such great length, and once more to make a study of the parts of his book involved, I think I am entitled to tell him a few plain truths, not at all in a spirit of bravado or of personal triumph, but in a serious and objective manner. I shall try my best not to exaggerate. The chapter in question is a failure. This I have proved abundantly. But apart from that it has no place in his book. If Neumark had original views to propound on matter and form in Aristotle, his book on Jewish philosophy was not the place for it, and his manner of presentation not the proper one. No Aristotelian, I mean scholars like Diels, Baeumker, von Arnim, Rodier, to speak of living men only, looks for critical interpretations of Aristotle in a history of Jewish medieval philosophy. On the other hand the ordinary student or reader of Jewish philosophy knows his Aristotle, if he knows him, chiefly at second hand, and has not the time to make a deep study of the sources. Neumark himself must know that, for he himself did not find time to study the Greek commentators. His views on Aristotle and his original interpretations he should have discussed critically and in detail in connection with the Greek text and with direct and constant reference to the ancient and modern commentators, from whom as I show he differs radically. This should have been

contributed to a periodical like the "Archiv", or published in book form under a title which would have called the attention of specialists to its existence. Neumark might then have had the benefit of the opinions of these men. On the other hand for the readers and students of his book what was needed was not a translation and lengthy discussions of selected passages from the Physics and Metaphysics of Aristotle, but a summary view of Neumark's results in a clear and concise manner with a reference to the technical study for verification. As it is, the chapter in question is a misfit. The reader interested in Jewish philosophy is quite bewildered and actually repelled. This is due to a great extent to the method Neumark has chosen for presenting his Aristotelian views, though not a little of the trouble is also to be ascribed to Neumark's style in general. He lacks clearness of thought, perspicuity of style and conciseness of exposition, not to speak of his faulty and unreliable judgment. He possesses a stupendous amount of erudition, and a measure of originality and insight, but he lacks the crowning virtue of the true scholar, modesty, and wants to grasp too much. If he would only submit modestly to the guidance of such competent leaders in the study of Aristotle as I mentioned time and again in the course of this article, instead of hankering for original views and should continue this process of training for several years, he would be the first to retract his unfortunate chapter.

The discussion is now finished so far as I am concerned. I shall not reply to any further communications of Neumark on this subject. I hope, however, that those readers of the "Archiv" who have followed this discussion by reason of their interest in the subject matter, and who have views to express which are based on a first hand study of the sources involved, will not hesitate to express themselves in public on the merits of this, to the end that those not so qualified may learn from the expression of authoritative opinions.

———————

# Index of Aristotelian Passages.







